

قضايا فقهية معاصرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الأمين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه، وبعد:

فلقد أفرز هذا العصر مئات المسائل والقضايا والمشكلات، وهذه المستجدات تحتاج كلها من المنظور الإسلامي إلى إبداء الرأي من جانب الفقهاء لبيان ما هو مشروع وما هو غير مشروع، وبيان البدائل التي تحقق المقصود، ولا تتناقض مع أصول الشريعة وكلياتها ومقاصدها، ولا يتم هذا إلا بالتجديد في الاجتهاد لتقديم الحلول الشرعية للمشكلات بناء على مراعاة المصالح والحاجات. لذا ينبغي تقويم الواقع بقيم الشريعة وذلك بالنظر في قضايا المجتمع ومشكلاته، وسبل معالجتها من منظور الشريعة، وتنزيل الأحكام على الوقائع من خلال المعاناة والمشكلات التي يعيشها المسلمون.

والاجتهاد ينبغي له أن يستمر في جميع مجالات الحياة، لتحقيق خلود الشريعة، وإثبات قدرتها على النمو والامتداد، والاستجابة لجميع المتغيرات والمستجدات، وتحريك العقول الإسلامية للتفكير، والنظر، والاستنباط. وهذه الآراء لا تخرج عن كونها اجتهاداً قابلاً للنظر، والتجديد، والتعديل، والإضافة.

وقد بذل الباحثون جهودهم في هذا الكتاب، مستفيدين من جهود العلماء المعاصرين، وقد جاءت أبحاث الكتاب منضبطة بضوابط الشرع ومقاصده وكلياته وقواعده العامة، ومناهج السلف التي ساروا عليها لمواجهة المستجدات والحكم عليها وضبط التعامل معها.

هذا وقد ضم هذا الكتاب مجموعة من الأبحاث في قضايا فقهية معاصرة بما يتناسب مع مستجدات المرحلة وإفرازات العصر.

وهذه الأبحاث قسمتها إلى ثلاثة محاور:

المحور الأول: قضايا معاصرة تتعلق بالمرأة

- 1- الزواج بالمرأة الزانية في الفقه الإسلامي، محب قيس محمد علي.
- 2- زنا أحد الزوجين من أسباب انتشار الطلاق: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي. الدكتور محمد أمان الله.
- 3- إجهاض ولد الزنا، الدكتور عارف علي عارف والدكتور أعمر فطان.

- 4- إجهاض الجنين المشوه، الدكتور عارف علي عارف والدكتور أعمر فطان.
- 5- أسباب الطلاق وحلولها في العراق، السليمانية نموذجاً، الدكتور عارف علي عارف والدكتور أعمر فطان.
- 6- تقسيم الأموال المكتسبة بين الزوجين أثناء فترة الزوجية، ماليزيا نموذجاً، الدكتور مسزيري بن سيتريس.
- 7- دور البصمة الجينية في اللعان، الدكتور عارف علي عارف والدكتور أعمر فطان.

المحور الثاني: قضايا تتعلق بالسياسة الشرعية

- 1- أضواء على مفهوم السياسة الشرعية، أنور فخري.
- 2- الأسس التي يقوم عليها العمل بالسياسة الشرعية، أنور فخري.
- 3- الغلو والتطرف في السياسة الشرعية وآثارهما في الاعتداء على الحقوق، أنور فخري.
- 4- حجية العمل بالسياسة الشرعية، أنور فخري.

المحور الثالث: قضايا معاصرة متفرقة

- 1- الانتحار من منظور إسلامي، الدكتور عارف علي عارف والدكتور أعمر فطان.
- 2- الإعلام الإسلامي: وظائفه، وخصائصه، وعناصره، رقيب سعيد شرف.
- 3- مفهوم الجوف في الصيام بين الفقهاء و الأطباء، عبد الرزاق بن غالب الكندي.

وأخيراً أحمد الله تعالى على توفيقه وتيسيره لإخراج هذا الكتاب، وأدعو الله تعالى أن ينفع به كل باحث، ومريد للخير، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

محرر الكتاب

الأستاذ الدكتور عارف علي عارف القره داغي

قسم الفقه وأصول الفقه

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

01 ذو القعدة 1432هـ الموافق لـ: 30 سبتمبر 2011م.

كوالالمبور - ماليزيا.

محتويات الكتاب

الصفحة

عنوان البحث

مقدمة المحرر الأستاذ عارف علي عارف

المحور الأول: قضايا معاصرة تتعلق بالمرأة

البحث الأول: الزواج بالمرأة الزانية في الفقه الإسلامي.

محب قيس محمد علي.

البحث الثاني: زنا أحد الزوجين من أسباب انتشار الطلاق: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

الدكتور محمد أمان الله.

البحث الثالث: إجهاض ولد الزنا.

الدكتور عارف علي عارف والدكتور أحمد فطان.

البحث الرابع: إجهاض الجنين المشوه.

الدكتور عارف علي عارف والدكتور أحمد فطان.

البحث الخامس: أسباب الطلاق وحلولها في العراق، السليمانية نموذجاً.

الدكتور عارف علي عارف والدكتور أحمد فطان.

البحث السادس: تقسيم الأموال المكتسبة بين الزوجين أثناء فترة الزوجية، ماليزيا نموذجاً.

الدكتور مسزيري بن سيطريس.

البحث السابع: دور البصمة الجينية في اللعان.

الدكتور عارف علي عارف والدكتور أحمد فطان.

المحور الثاني: قضايا تتعلق بالسياسة الشرعية

البحث الأول: أضواء على مفهوم السياسة الشرعية.

أنور فخري.

البحث الثاني: الأسس التي يقوم عليها العمل بالسياسة الشرعية.

أنور فخري.

البحث الثالث: الغلو والتطرف في السياسة الشرعية وآثارهما في الاعتداء على الحقوق.

أنور فخري.

البحث الرابع: حجية العمل بالسياسة الشرعية.

أنور فخري.

المحور الثالث: قضايا معاصرة متفرقة

البحث الأول: الانتحار من منظور إسلامي.

الدكتور عارف علي عارف والدكتور أكرم فطان.

البحث الثاني: الإعلام الإسلامي: وظائفه، وخصائصه، وعناصره.

رقيب سعيد شرف.

البحث الثالث: مفهوم الجوف في الصيام بين الفقهاء و الأطباء.

عبد الرزاق بن غالب الكندي.

المحور الأول

قضايا معاصرة تتعلق بالمرأة

البحث الأول

نكاح الزانية في الفقه الإسلامي

محب قيس محمد علي

خلاصة البحث

سيتم في هذا الفصل عرض لأقوال الفقهاء حول مشروعية نكاح الزانية من الزاني وغيره في الفقه الإسلامي، مع بيان أدلتهم والأخذ بالرأي الراجح عندهم، بما يتناسب مع مصالح العباد في العصر الراهن، وكذلك إلقاء الضوء على الشروط الواجب توفرها عند بعض الفقهاء، ومعرفة مدى تأثير هذه الشروط بعد الالتزام بها من قبل الزانية لصحة نكاحها.

كما سيتم بحث انفساخ النكاح بزنا أحد الزوجين، أو كليهما سواء أكان قبل الزواج أم بعده، مع بيان أقوال الفقهاء في هذا الجانب وأدلتهم، ومناقشة بعض هذه الأدلة التي تذهب بالقول إلى فسخ النكاح أو عدمه، مع الأخذ بالرأي الراجح في هذه المسألة، وبما يتوافق مع المصلحة العامة للفرد بشكل خاص، والمجتمع بشكل عام من حيث جلب المصالح، ودرء المفاسد.

مقدمة

الحمد لله نحمده ونشكره ونتوب إليه ونستغفريه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، الهادي الأمين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته الطيبين الطاهرين إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن من نعم الله على هذه الأمة أن أنزل شريعته القويمة على أكمل المرسلين، ليعلم الناس الخير، ويخرجهم من الظلمات إلى النور، ويرشدهم إلى ما فيه سعادة الدارين. علماً بأن الشريعة الإسلامية اهتمت بالمجتمع المسلم اهتماماً بالغاً لأجل المحافظة على نقائه وصفائه وطهارته، كما أمرت بالابتعاد عن كل شكل من أشكال الرذيلة، وحثت وشرعت وفتحت الباب للدخول إلى أسمى غايات الفضيلة ومن جميع أبوابها. ومن مقاصد الشريعة الإسلامية، الحفاظ على بقاء النوع الإنساني في الحياة الدنيا، وذلك بالحفاظ على النسل، وعلى الوجه الذي حدده الشارع حصراً، فلا يكون اتصال ذكور بني آدم بإنثائه على وجه الشيوع، كما هو حال الدواب. أجلنا وأجلكم الله؛ لأن ذلك لا يليق بالإنسان الذي كرمه الخالق جل وعلا. فمن أجل ذلك حرّم الإسلام الزنا وكل ما يؤدي إليه، فمن ابتغى الرذيلة واتبع الهوى وارتكب الفاحشة، وقع تحت قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 86].

وفي هذا البحث أشار الباحث إلى حكم مشروعية نكاح الزانية في الفقه الإسلامي، وبعض ما يتعلق بها من أحكام، من خلال ثلاث مباحث، وردت كما يلي:

المبحث الأول: أقوال الفقهاء في نكاح الزانية وأدلتهم والراجع من أقوالهم.

المبحث الثاني: مدى اشتراط توبة الزانية وانقضاء عدتها لصحة نكاحها.

المبحث الثالث: مدى انفساخ النكاح بزنا أحد الزوجين.

حيث تم استعراض آراء الفقهاء بعد الإطلاع على بعض مصنفاتهم، وكتبهم التراثية، وكذلك بعض ما كتبه الفقهاء المعاصرون ممن أولى الموضوع أهمية خاصة، سائلاً ومتضرعاً وراجياً من الله العفو والتوفيق.

المبحث الأول: أقوال الفقهاء في نكاح الزانية وأدلتهم والراجع من أقوالهم

الزانية إما أن تكون حائلاً أو حاملاً، والحمل إما أن يكون من الزاني نفسه أو من غيره، وقد اختلف الفقهاء في حكم نكاح الزانية على ثلاثة أقوال: الأول: جواز نكاح الزانية من الزاني ومن العفيف، وجواز نكاح الزاني من العفيفة ومن الزانية. والثاني: عدم جواز النكاح للزانية على الإطلاق. والثالث: ويقسم إلى قولين: أولهما: جواز النكاح بعد لزوم العدة، والثاني: جواز النكاح بعد لزوم العدة وشرط التوبة. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

القول الأول: جواز النكاح إن كان المرني بها غير حامل: وهو قول الصحابة أبي بكر وعمر وابنه وابن مسعود في رواية وابن عباس رضي الله عنهما ومن التابعين عثمان البتي ومجاهد وسليمان بن يسار وسعيد بن جبير وابن شبرمة، وفقهاء الحنفية، ومالك مع الكراهة التنزيهية، والشافعية، ومن المحدثين: الخطابي، ومن الفقهاء المعاصرين، وهبة الزحيلي، والسايس. وفيما يلي أقوالهم:

أقوال الصحابة والتابعين: من زنى بامرأة، أو زنا بها غيره جاز له أن يتزوجها، وهو قول التابعين ابن جبير وابن يسار ومجاهد¹. وقال ابن شبرمة: وإن كانت الزانية حائلاً لم يحرم نكاحها²، وقال عثمان البتي: لا بأس بتزويج الزانية الزاني وغيره، وأحب إلي أن لا يقر بها وفيها ماء خبيث³.

¹ أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1405هـ/1985م)، ج5، 108؛ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، د.ط، 1313هـ/1893م)، ج2، ص115؛ كمال الدين محمد السيواسي بن المهام، شرح فتح القدير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1995م)، ج10، ص322.

² علي بن محمد الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/1994م)، ج9، ص191.

أقوال الفقهاء في المذهب الحنفي: قال أبو حنيفة: حتى لو رأى امرأة تزني فتزوجها جاز، وله أن يطأها قبل أن يستبرئها⁴. وقال محمد: لا بأس بتزوج المرأة وإن كانت قد فجرت، وأن يتزوجها من لم يفجر، ولا أحب أن يطأها قبل أن يستبرئها⁵.

أقوال الفقهاء في المذهب المالكي: قال مالك: لا أحب الرجل أن يتزوج المرأة المعلنة بالسوء ولا أراه حراماً، وفي حديثه دلالة على جواز نكاح الزانية⁶، وذهب ابن العربي إلى جواز نكاح الزانية بعد أن تستبرأ⁷.

أقوال الفقهاء في المذهب الشافعي: ذهب الشافعي إلى جواز نكاح الزانية⁸، وهو قول البغوي، وهو قول أهل العلم⁹. ويميل إلى هذا الرأي من المفسرين السائس: حيث جوز نكاح الزانية¹⁰.
من أقوال المحدثين: ذهب الخطابي إلى جواز نكاح الفاجرة¹¹، ويميل إلى هذا الرأي الزحيلي من الفقهاء المعاصرين حيث قال: يجوز نكاح الزانية¹².

أدلة المجوزين لنكاح الزانية الحائل:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿...وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: 24]؛ لأن الآية على العموم في العفيفة والزانية، فحلّ نكاح الزانية كغيرها بمقتضى النص¹³.

³ يوسف عبد الله النمري بن عبد البر، الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد، محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1400هـ/2000م)، ج7، ص511.

⁴ محمد بن فراموز ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام (د.ط، د.ت)، ج4، ص69.

⁵ أبو عبد الله الأصبحي مالك بن أنس، الموطأ، رواية محمد بن الحسن، تحقيق: تقي الدين الندوي (دمشق: دار القلم، ط1، 1413هـ/1991م)، باب التفسير، ج3، ص516؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج10، ص322.

⁶ محمد بن يوسف العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1398هـ/1978م)، ج3، ص418.

⁷ أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص263.

⁸ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص191.

⁹ عبد الله بن محمد البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ/1983م)، ج9، ص287.

¹⁰ محمد علي السائس، تفسير آيات الأحكام (مصر: المكتبة العصرية، د.ط، 1422هـ/2002م)، ج1، ص548.

¹¹ حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، معالم السنن، تفسير سنن أبي داود (د.ط، د.ت)، باب تزويج الأبكار، ج2، ص244.

¹² وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير (دمشق: دار الفكر المعاصر، د.ط، 1418هـ/1998م)، ج18، ص130.

¹³ الماوردي، المرجع السابق، ج9، ص189.

ثانياً: الأدلة من السنة:

الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: ((من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقي ماءه زرع غيره))¹⁴.

الثاني: بما روي عن جابر رضي الله عنه: أن رجلاً أتى النبي ﷺ قال: يا رسول الله إن امرأتي لا تدفع يد لامس. قال: (طلقها). قال: إني أحبها وهي امرأة جميلة. قال: (فاستمتع منها)¹⁵. فيحمل ذلك على أنها لا تمنع أحداً ممن يريد لها على الزنا¹⁶. وتعددت أقوال الفقهاء في معنى قوله: (لا ترد يد لامس) إلى ما يلي:

قال الشافعي: معناه الفجور¹⁷. وقال النووي: لا تمنع من يريد لها للزنا، واحتج بعضهم بالحديث على صحة نكاح الزانية؛ فكانه ﷺ أشار عليه أولاً بفراقها نصيحة له، وشفقة عليه في تنزهه من معاشرة من هذا حالها، فأعلم الرجل شدة محبته لها وخوفه فتنة بسبب فراقها، فرأى ﷺ المصلحة له في هذا الحال إمساكها، خوفاً من مفسدة عظيمة تترتب على فراقها، ودفع أعظم الضررين بأخفهما متعين، ولعله يُرجى لها الصلاح بعد، وذكر فيه معنى آخر قاله بعض المتأخرين قال: معناه أمسكها عن الزنا إما بمراقبتها وإما بكثرة جماعها، والله تعالى أعلم¹⁸.

وقال الخطابي: معناه الريبة، وأنها مطاوعة لمن أرادها لا ترد يده، وقوله فاستمتع بها أي لا تمسكها إلا بقدر ما تقضي متعة النفس منها ومن وطرها؛ والاستمتاع بالشيء الانتفاع به مدة ومنه نكاح المتعة¹⁹. وقال ابن الأثير: أي أنها مطاوعة لمن طلب منها الريبة والفاحشة، واستدل الغزالي به: على المرأة إذا لم تصن فرجها²⁰، وعند الشوكاني: عدم العفة عن الزنا²¹، وعند الزحيلي: معناه الزانية²².

¹⁴ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ/1983م)، باب الرأ، روي عن ثابت الأنصاري، ج5، ص26.

¹⁵ الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض، عبد المحسن إبراهيم (القاهرة: دار الحرمين، د.ط، 1415هـ/1995م)، ج6، ص279. رقم الحديث 6410.

¹⁶ الجصاص، أحكام القرآن، ج5، ص108.

¹⁷ محمد ابن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1393هـ/1873م)، ج5، ص148.

¹⁸ محيي الدين بن شرف بن مري النووي، تهذيب الأسماء واللغات، تحقيق: مصطفى عبد القادر (د.ط، د.ت)، ج1، ص1398.

¹⁹ الخطابي، معالم السنن، ج2، ص244.

²⁰ سراج الدين عمر بن علي بن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، عبد الله سلمان، ياسر كمال (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1425هـ/2004م)، كتاب اللعان، الحديث الرابع، ج8، ص181.

ثالثاً: الأدلة من الآثار:

الأول: روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: إذا زنى رجل بامرأة لم يحرم عليه نكاحها ²³.

الثاني: ثبت عن ابن عمر رضي الله عنه بينما أبو بكر الصديق رضي الله عنه في المسجد، إذ جاء رجل فلاث عليه لوثاً من كلام وهو دهش. فقال لعمر رضي الله عنه: قم فانظر في شأنه فإن له شأنًا. فقام إليه عمر رضي الله عنه فقال: إنَّ ضيفا ضافه فزني بابتته، فصك عمر رضي الله عنه في صدره وقال: قبحك الله، ألا سترت على ابنتك. فأمر بهما أبو بكر رضي الله عنه فضربا الحد، ثم تزوج أحدهما الآخر، وأمر بهما فغربا عاماً أو حولاً ²⁴.

الثالث: سئل ابن عباس رضي الله عنه أيتزوج الزاني بالزانية؟ فقال: نعم ولو سرق رجل من كرم عنباً، لكان يحرم عليه أن يشتريه ²⁵، وقال: أوله سفاح وآخره نكاح ويتوب الله على من تاب، يعني الرجل يزني بالمرأة ثم يتزوجها ²⁶.

الرابع: قالوا: إن حكم الآية منسوخ، حيث إنَّ نكاح الزانية كان حراماً بنص الآية حتى نسخت بقوله تعالى: ﴿...فَانكِحُوا الْأَيَامَى...﴾ وهو قول سعيد بن المسيب، فدخلت الزانية في أيامي المسلمين ²⁷، حيث قال الشافعي: هي منسوخة نسختها ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ فهي من أيامي المسلمين، فهذا كما قال ابن المسيب إن شاء الله، وعليه دلائل من الكتاب والسنة ²⁸.

²¹ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار شرح منتقى الأخبار (مصر: إدارة الطباعة المنيرية، د.ط، د.ت)، كتاب الوليمة والبناء على النساء وعشرتهن، باب: إحسان العشرة وبيان حق الزوجين، ج6، ص261.

²² الزحيلي، التفسير المنير، ج18، ص130.

²³ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص191-192.

²⁴ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي (الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1، 1344هـ/1924م)، كتاب الحدود، باب: ما جاء في نفي البكر، ج8، ص222.

²⁵ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص192.

²⁶ علي بن عبيد بن الجعد، مسند ابن الجعد، تحقيق: عامر أحمد (بيروت: مؤسسة نادر، ط1، 1410هـ/1990م)، حماد عن إبراهيم، ج1، ص68.

²⁷ مالك بن أنس، الموطأ، باب: التفسير، ج3، ص516؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص263؛ الجصاص، أحكام القرآن، ج5، ص108؛ الماوردي، النكت والعيون، تحقيق: ابن عبد المقصود (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج4، ص73؛ شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، تفسير السراج المنير (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص471؛ البغوي، شرح السنة، ج9، ص287.

²⁸ الشافعي، الأم، ج5، ص148؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ج6، ص261.

الخامس: روي عن إبراهيم النخعي: أنه سأل علقمة عن رجل فجر بامرأة ثم تزوجها²⁹، فقرأ هذه الآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الشورى: 25].

السادس: إن آية الزنا نزلت في البغايا المشتركات، حيث روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: كان رجل يقال له مرثد بن أبي مرثد الغنوي، كان يحمل الأسارى بمكة وكانت بمكة بغية يقال لها عناق، وكانت صديقته في الجاهلية، فلما أتى مكة دعتة عناق إلى نفسها، فقال مرثد: إن الله حرم الزنا. فقالت: فانكحني. فقال: حتى أسأل رسول الله ﷺ فتلا عليه الآية وقال: لا تنكحها، فعلى هذا القول كان التحريم خاصاً في حق أولئك دون سائر الناس³⁰.

وقال مجاهد: إنها نزلت في أهل الصفة، وكانوا قوماً من المهاجرين لم يكن لهم بالمدينة مساكن ولا عشائر، فنزلوا صفة المسجد وكانوا أربعمائة رجل، يلتمسون الرزق بالنهار ويأوون إلى الصفة بالليل، وكان بالمدينة بغايا متعانات بالفجور مخاصيب بالكسوة والطعام، فهم أهل الصفة أن يتزوجوهن فيأووا إلى مساكنهن، ويأكلوا من طعامهن وكسوتهن، فنزلت فيهم هذه الآية³¹.

وقال عبد الله بن عمرو: أنها نزلت مخصوصة في رجل من المسلمين، استأذن رسول الله ﷺ في امرأة يقال لها أم مهزول، كانت من بغايا الجاهلية من ذوات الرايات، وشرطت له أن تنفق عليه، فأنزل الله هذه الآية فيه وفيها³².

مناقشة أدلة المجوزين لنكاح الزانية الحائل:

أولاً: مناقشة أدلة من الكتاب:

إن عموم الآية يخصه آيات وأحاديث أخرى حرّمت نكاح الزانية، وأن عبارة النص دلالتة على المعنى المساق له سواء أكان ذلك المعنى عين الموضوع له، أم جزؤه أم لازمه المتأخر، وإشارة النص دلالتة على

²⁹ يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، الآثار (د.ط، د.ت)، ج2، ص115.

³⁰ مالك بن أنس، المرجع السابق، ج3، ص516؛ ابن العربي، المرجع السابق، ج2، ص308.

³¹ ابن العربي، أحكام القرآن، ج5، ص487.

³² البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: محمد النمر، عثمان جمعة، سليمان الحرش (السعودية: دار طيبة، ط4، 1417هـ/1996م)،

ج6، ص9؛ الماوردي، النكت والعيون، ج4، ص73؛ سراج الدين عمر بن علي الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد، علي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م)، ج14، ص289.

أحد هذه الثلاثة إن لم يكن مساقاً له؛ لأن الحكم الثابت بالعبارة يجب أن يكون ثابتاً بالنظم ويكون سوق الكلام له ³³، ولا يوجد دليل سيق نصاً على أن الآية تجيز نكاح الزانية من الزاني ومن غيره.

ثانياً: مناقشة أدلة من السنة:

الأول: نص الحديث على عدم سقي زرع الغير بمائه، فيكون بذلك مخصوصاً للحامل دون الحائل.
الثاني: حديث لا تدفع يد لامس، وثقه بعض رواة الحديث وضعفه آخرون، فقد ذكره الطبراني في معجمه، وقال عنه الإمام أحمد: لا يثبت عن رسول الله ﷺ ليس له أصل. وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ³⁴، فأصبح الحديث متردداً بين الصحة والضعف، فلا يحسن الاستدلال به في هذا الموضوع.

ثالثاً: مناقشة أدلة من الآثار:

الأول: لا يوجد في قول أبي بكر ﷺ ما يشير إلى كون الزانية حاملاً أو حائلاً.
الثاني: في قوله: فأمر بهما أبو بكر ﷺ فضرباً الحد، ثم زوج أحدهما الآخر، فيه إشارة إلى توبتهما من الزنا قبل الزواج، وبتغريبه لهما حولاً دلالة على أن النكاح للزناة لا يكون على إطلاقه هكذا، وإلا لما فعله ﷺ وهو أعلم الناس بعد رسول الله ﷺ بحدود الله.
الثالث: في حديث ابن عباس ﷺ إشارة إلى التوبة قبل الزواج أي أنه ليس على إطلاقه؛ ولا يوجد في حديثه ما يخص به الزانية الحائل.

الرابع: القول بأن آية: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ منسوخة بقوله: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ فهو مستبعد؛ لأن المقرر في أصول الشافعي ومالك وأحمد هو أنه لا يصح نسخ الخاص بالعام، وأن الخاص يقضى على العام مطلقاً، سواء تقدم نزوله عنه أو تأخر، ومعلوم أن آية ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ أعم مطلقاً من آية: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ فالقول بنسخها لها ممنوع على المقرر في أصول الأئمة الثلاثة المذكورين، وإنما يجوز ذلك على المقرر في أصول أبي حنيفة، وقد يجاب بالنسخ بأنه فهم من قرينة في الآية، وهي أنه لم يقيد الأيامي الأحرار بالصلاح، وإنما قيد بالصلاح في أيامي العبيد والإماء ³⁵، ولذا قال بعد الآية: ﴿وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ [النور: 32].

³³ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1916هـ/1996م)، ج1، ص243.

³⁴ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1415هـ/1995م)، ج5، ص418.

³⁵ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص418.

الخامس: وفي استدلال علقمة بالآية عندما سأله إبراهيم النخعي، دليل على أن النكاح يكون بعد التوبة من الزنا. أي أنه أدخل شرط التوبة وليس على إطلاقه.

السادس: أن الآية نزلت في قوم مخصوصين، وهذا قول روي معناه عن عبد الله بن عمر وابن عباس رضي الله عنهما قالوا: وهم قوم كانوا يزنون في جاهليتهم ببغايا مشهورات، فلما جاء الإسلام وأسلموا لم يمكنهم الزنا، فأرادوا لفقرهم زواج أولئك النسوة، إذ كان من عادتهن الإنفاق على من ارتسم بزواجهن، فنزلت الآية بسببهن، والإشارة بالزاني إلى أحد أولئك، حمل عليه اسم الزنا الذي كان في الجاهلية، وقوله لا ينكح أي لا يتزوج، وفي الآية على هذا التأويل معنى التفرغ عليهم، وفي ذلك توبيخ؛ كأنه يقول أي مصاب الزاني لا يريد أن يتزوج إلا زانية أو مشركة، أي تنزع نفوسهم إلى هذه الخسائس لقلّة انضباطهم، ويرد على هذا التأويل الإجماع على أن الزانية لا يجوز أن يتزوجها مشرك، ثم قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي نكاح أولئك البغايا، فيزعم أهل هذا التأويل أن

نكاح أولئك البغايا حرمه الله على أمة محمد ﷺ، فلا يجوز زواج المؤمنين من الزواني³⁶.

وحمل النكاح في الآية على التزويج، لا يلائم ذكر المشركة والمشرک، وحمل النكاح فيها على الوطء لا يلائم الأحاديث الواردة المتعلقة بالآية، فإنها تعين أن المراد بالنكاح في الآية: التزويج، والمخرج لا يكون إلا مع بعض تعسف: وهو أصح الأقوال عند الأصوليين، وهو جواز حمل المشترك على معنييه، فيجوز أن تقول: عدا اللصوص البارحة على عين زيد، وتعني بذلك أنهم عوروا عينه الباصرة وغوروا عينه الجارية، وسرقوا عينه التي هي ذهبه أو فضته، فاعلم أن النكاح مشترك بين الوطء والتزويج، خلافاً لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، وإذا جاز حمل المشترك على معنييه، فيحمل النكاح في الآية على الوطء، وعلى التزويج معاً، ويكون ذكر المشركة والمشرک على تفسير النكاح بالوطء دون العقد، والعلم عند الله تعالى³⁷.

وإذا لم يصح نكاح الحامل فغيرها أولى؛ لأن وطء الحامل لا يفضي إلى اشتباه النسب ويحتمل أن يكون ولدها من الأول، ويحتمل أن يكون من الثاني فيفضي إلى اشتباه الأنساب؛ ولأنه وطء في القبل فكان بالتحريم أولى³⁸.

³⁶ عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (لبنان: دار الكتب العلمية، د. ط، 1413هـ/1993م)،

ج5، ص49.

³⁷ الشنقيطي، أضواء البيان، ج4، ص197.

³⁸ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405هـ/1985م)، ج7،

ص515.

أما إن كانت المزني بها حاملاً من الزنا فتعددت أقوال الفقهاء إلى قولين: الأول: جواز نكاح الحامل من الزنا مطلقاً. والثاني: عدم جواز نكاح الحامل من الزنا إلا بعد استبرائها.

القول الأول: جواز النكاح وهو قول الحنفية، والشافعية حيث ذهبوا إلى أن الحمل إن كان من الزاني نفسه جاز له النكاح بمن زنى بها، ويحل له وطؤها. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

أقوال الفقهاء في المذهب الحنفي: ذهب محمد إلى تزوج المرأة وإن كان بمن زنى بها، ويجوز له الوطء وإن كانت حبلى بالزنا³⁹، وقال ابن الهمام: لو كان الحبل من زنا منه جاز النكاح⁴⁰، وقال ابن نجيم: وحل تزويج الحبلى من الزنا⁴¹.

أقوال الفقهاء في المذهب الشافعي: قال النووي: يجوز نكاح الحامل من الزنا⁴². وقال الشريبي: يجوز نكاح ووطء المرأة الحامل من زنا⁴³، وهو قول الهيثمي⁴⁴، والأنصاري⁴⁵.

القول الثاني: عدم جواز النكاح إلا بعد الاستبراء وهو قول المالكية. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

أقوال الفقهاء في المذهب المالكي: قال مالك: إذا زنى الرجل بالمرأة ثم أراد نكاحها، فذلك جائز له بعد أن يستبرئها عن مائة الفاسد⁴⁶، وقال ابن جزى: يجوز لمن زنى بامرأة أن يتزوجها بعد استبرائها⁴⁷.

أدلة المجوزين لنكاح الزانية الحامل:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من الأنساب: ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ فهو على عمومته في الزانية والعفيفة، ولأنه منتشر في الصحابة بالإجماع⁴⁸.

³⁹ مالك، الموطأ، ج3، ص516.

⁴⁰ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج3، ص241؛ منلا خسرو، درر الحكام، ج4، ص68.

⁴¹ زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج3، ص114.

⁴² النووي، المجموع شرح المذهب (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج16، ص241.

⁴³ الشريبي، مغني المحتاج لمعرفة معاني ألفاظ المنهاج هو شرح متن منهاج الطالبين للنووي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج14، ص264.

⁴⁴ أحمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج4، ص93.

⁴⁵ زكريا بن محمد الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق: محمد محمد (بيروت: دار الكتب العلمي، ط1،

1422هـ/2000م)، ج17، ص407.

⁴⁶ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص511؛ ابن العربي، الأحكام، ج3، ص338.

⁴⁷ محمد بن عبد الله بن جزى، القوانين الفقهية (د.ط، د.ت)، ج1، ص140.

⁴⁸ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص191.

ثانياً: الأدلة من السنة:

روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (لا يُحَرِّم الحرام الحلال) ⁴⁹.

ثالثاً: الأدلة من الآثار:

الأول: عن عمر رضي الله عنه أن رجلاً تزوج امرأة وكان لها ابن عم من غيرها، ولها بنت من غيره، ففجر الغلام بالجارية فظهر بها حمل، فلما قدم عمر رضي الله عنه مكة فرفع ذلك إليه. فسألتهما. فاعترفا. فجلدهما عمر الحد وحرص أن يجمع بينهما. فأبى الغلام ⁵⁰.

الثاني: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه كان له أمة وعبد فظهر بالأمة حمل، فأنهم بها الغلام فسأله فأنكر، وكان للغلام إصبع زائدة. فقال له: إن أتت بولد له إصبع زائدة جلدتك، فقال: نعم. فوضعت ولدًا له إصبع زائدة. فجلده ثم زوجه بها ⁵¹.

مناقشة أدلة المجوزين لنكاح الزانية الحامل:

أولاً: مناقشة أدلة من الكتاب:

إن عموم الآية يخصه آيات وأحاديث أخرى حرّمت نكاح الزانية، ولا يوجد دليل نصي مساق على أن الآية تجيز نكاح الزانية من الزاني ومن غيره، كما وردت أدلة عن بعض الصحابة ومنها قول لأبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: (الزاني المجلود لا ينكح إلا مثله) ⁵² فأصبحت دعوى الإجماع ضعيفة؛ لأنه قول صحابي فخالف بذلك الإجماع إن وجد؛ ولأن فيه دليلاً على عدم جواز الزواج للمرأة بمن ظهر زناه، كما يحرم عليه أن يتزوج بالزانية التي ظهر زناها.

ثانياً: مناقشة أدلة من السنة:

⁴⁹ جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد عبد الحميد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1995م)، كتاب النكاح، الحديث الثاني، ج2، ص275. الحديث ضعيف؛ لأن أحد رواته هو الواقسي، وقد ضعفه بعض رواة الحديث، وتركه بعضهم، وكذبه البعض الآخر.

⁵⁰ الشافعي، مسند الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج1، ص290.

⁵¹ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص192.

⁵² أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ/1999م)، ج14، ص52.

لا يوجد دليل على أن الحديث سيق على المعنى المقصود أصالة، بالإضافة إلى ذلك هناك من اعتبر الحديث ضعيفاً أو متروكاً، فلا يصح الاستدلال به في عدم حرمة النكاح للزنا.

ثالثاً: مناقشة أدلة من الآثار:

الأول: عندما جلد عمر رضي الله عنه الغلام والجارية بعد اعترافهما بالزنا، وحرص أن يجمع بينهما فذلك ادعى أن يكون بعد توبتهما؛ لأنه من غير المعقول أن يحاول الجمع بينهما وهما على فجورهما، ولو كان الجمع بينهما لازماً لما تركه عمر رضي الله عنه وهو ولي الأمر المسلمين، وأعلم الناس بمصالحهم آنذاك.

الثاني: ودعوى تزويج ابن عمر رضي الله عنه العبد بالأمة بعد جلده إياه هو ادعى أن يكون بعد التوبة من فعل الفاحشة؛ ولثبوت أن الولد من العبد بعد زناه بالأمة لوجود الأصبع الزائدة عند المولود، فربما أراد ابن عمر رضي الله عنه أن ينشأ الطفل بين والديه رافة بحاله وحالهما.

أما إن كان الحمل من غير الزاني فتعددت أقوال الفقهاء في حكم النكاح إلى قولين: الأول: عدم صحة النكاح. والثاني: جواز النكاح وصحته، ومن أقوال القائلين بعدم الصحة:

أقوال التابعين: قال ابن شبرمة: لا يصح النكاح⁵³. وهو قول: ابن سيرين من التابعين، وأبي يوسف وزفر من الحنفية، وابن حنبل، والفقهاء الثوري⁵⁴. ومن أقوال القائلين بالجواز والصحة:

أقوال الفقهاء في المذهب الحنفي: قال محمد: إذا تزوجت الحبلى من الزنا بغير الزاني، لا يحل له الوطء إلى وضع الحمل⁵⁵، وقال ابن الهمام: فإن تزوج حبلى من زنا من غيره جاز النكاح⁵⁶، وقال خسرو: وجاز نكاح حبلى من زنا؛ ولا توطأ قبل وضعها، هذا إن كان النكاح غير الزاني⁵⁷، وقال الكشميري: إن نكاح الزانية جائز بكل واحد وإن كانت حبلى، إلا إنها لا تجتمع قبل وضع الحمل إلا ممن منه الحمل⁵⁸.

⁵³ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص191.

⁵⁴ النووي، المجموع شرح المذهب (د.ط، د.ت)، ج16، ص242؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج2، ص114؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج3، ص241؛ برهان الدين محمود بن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2004م)، ج3، ص191؛ علاء الدين محمد أمين بن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الفكر، 1421هـ/2000م)، ج3، ص48؛ أبو بكر بن علي الزبيدي، الجوهرة النيرة (د.ط، د.ت)، ج3، ص491؛ البغوي، شرح السنة، ج9، ص290.

⁵⁵ مالك بن أنس، الموطأ، ج3، ص516.

⁵⁶ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج3، ص241.

⁵⁷ من لا خسرو، درر الحكام، ج4، ص68.

⁵⁸ محمد أنور شاه الكشميري، العرف الشدي شرح سنن الترمذي، تحقيق: محمود أحمد (مؤسسة ضحى للنشر والتوزيع، ط1، د.ت)، ج3، ص442.

أقوال الفقهاء في المذهب المالكي: قال العبدري: إذا حملت الحرة من الزنا، فلا تنكح ولا توطأ حتى تضع حملها، وإن كانت أمة كذلك، ولا يطأها مشترئها حتى تضع حملها⁵⁹. وقال الصاوي: لو حملت من الزنا يحرم على الزوج الوطء حتى تضع⁶⁰. وقال العدوي: لا يحرم من الحامل من زنا إلا الوطء⁶¹.

أقوال الفقهاء في المذهب الشافعي: أجاز الشافعي نكاح الزانية التي حملت من الزنا، ولا يطؤها حتى يستبرئها، وأحب إليه أن لا يعقد عليها حتى تضع⁶²، وقال الشريبي: يجوز نكاح الحامل من زنا ووطؤها⁶³، وقال الهيثمي: والصحيح عندنا صحة نكاح الحامل من الزنا، وهو قول الرافعي: حيث أجاز وطؤ الحامل من الزنا، ومنعه ابن الحداد⁶⁴.

قول ابن حزم الظاهري: وإن حملت المرأة من زني، جاز لها أن تتزوج قبل أن تضع حملها، ولا يحل للزوج أن يطأها حتى تضع حملها⁶⁵.

أدلة القائلين بجواز نكاح الزانية الحامل من غير الزاني: لم يرد دليل لأصحاب هذا القول من الكتاب ولكنهم استدلوا بأدلة من السنة والقياس والمعقول:

أولاً: الأدلة من السنة:

الأول: قوله ع: (لا يحل لامرئ يؤمن بالله وباليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره)⁶⁶ يعني إتيان الحبالى، فالعلوق من الزنا لا يمنع الوطء وإلا لمنع مع تجويزه في مقام الاحتياط، وليس بشيء؛ لأن الفرق بين المحقق والموهوم في الشغل الحرام ثابت شرعاً لورود عموم النهي في المحقق⁶⁷.

⁵⁹ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تحقيق: محمد الموريتاني (الرياض: مكتبة الرياض، ط2، 1400هـ/1980م)، ج2، ص631؛ العبدري، التاج والإكليل، ج4، ص167؛ محمد بن أحمد الدسوقي بن عرفة، حاشية الدسوقي، تحقيق: محمد عlish (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج10، ص71.

⁶⁰ أحمد محمد الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (د.ط، د.ت)، ج6، ص42.

⁶¹ عي بن أحمد الصعدي العدوي، حاشية العدوي (د.ط، د.ت)، ج5، ص393.

⁶² البغوي، شرح السنة، ج9، ص290؛ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص511.

⁶³ الشريبي، مغني المحتاج، ج3، ص510.

⁶⁴ الهيثمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، ج4، ص93.

⁶⁵ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلى (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج9، ص39.

⁶⁶ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب السير، باب: المرأة تسبي مع زوجها، ج9، ص124.

⁶⁷ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج3، ص241.

الثاني: حديث عائشة رضي الله عنها: (لا يحرم الحرام الحلال)؛ ولأنه لاحرمه لماء الزاني؛ ولكن كي لا يسقي بمائه زرع غيره، هذا إذا كان الناكح غير الزاني⁶⁸.

ثانياً: الأدلة من القياس:

قال مالك: إن عَقَدَ النكاح لا يحلّ له الوطء أبداً قبل أن يستبرئها؛ لأنه كالناكح في العدة إن وطئها⁶⁹.

ثالثاً: الأدلة من المعقول:

ذهب الشافعي: إلى حل التزوج والوطء في الحال وعدم الوطء حتى وضع الحمل؛ لأنها منكوحته⁷⁰.

مناقشة أدلة القائلين بجواز نكاح الزانية الحامل من غير الزاني:

أولاً: مناقشة أدلة من السنة:

الأول: إن النكاح شرع لحكمة، فإذا لم تترتب عليه حكمة لم يشرع أصلاً؛ لأن المقصود من النكاح هو حل الوطء، فإذا لم يحل وطؤها لم يكن النكاح مفيداً فلا يجوز؛ ولأن الحمل يمنع الوطء فهو يمنع العقد أيضاً، ولحرمة الحمل وصيانتها عن سقيه بماء الغير بخلاف تزوجها بالزاني؛ لأن الأحكام مترتبة عليه من حل الوطء، والنفقة، والسكنى وغير ذلك⁷¹.

الثاني: لا يوجد دليل على أن حديث عائشة رضي الله عنها سيق على المعنى المقصود أصالة، وهناك من ضَعَفَ الحديث أو تَرَكَهُ، فلا يصح الاستدلال به في عدم حرمة الزنا للنكاح.

⁶⁸ منلا خسرو، درر الحكام، ج4، ص68.

⁶⁹ ابن عبد البر، الاستدكار، ج3، ص338.

⁷⁰ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص191.

⁷¹ ابن نجيم، البحر الرائق، ج3، ص114؛ الزيلعي، تبين الحقائق، ج2، ص114؛ منلا خسرو، المرجع السابق، ج4، ص68؛ علاء الدين بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1402هـ/1982م)، ج2، ص269.

ثانياً: مناقشة أدلة من القياس:

الامتناع في الأصل يكون في ثابت النسب، فقياس الحامل من الزنا على الحامل بثابت النسب في حكم هو عدم صحة العقد عليهما، فعين علة الأصل كون حملها محترماً فيمنع ورود الملك على محله، ولا نسلم أن علة المنع في الأصل احترام الحمل بل احترام صاحب الماء، وهي منتفية في الفرع إذ لا حرمة للزاني، ومنهم من يزيد في تعيين العلة فيقول: الامتناع في الأصل لحرمة الحمل فيصان عن سقيه بماءٍ حرام، وقد يزداد أيضاً فيقال: فيصان عن سقيه ولما لم يجز الوطاء لحرمة السقي لم يصح العقد؛ لأن كل عقد لا يترتب عليه حكمه لا يصح. وهي زيادة توجب النقص إنما يحتاج إليها لو قلنا بصحة العقد وحل الوطاء، ولم نقل به⁷².

ثالثاً: مناقشة أدلة من المعقول:

لا يجوز نكاح الحامل من الزنا، حتى تضع حملها؛ لأن نكاح الرجل امرأة حاملاً من غيره فيه سقي الزرع بماء الغير، وهو لا يجوز ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4]. ولا يخرج من عموم هذه الآية إلا ما أخرجه دليل يجب الرجوع إليه، فلا يجوز نكاح حامل حتى ينتهي أجل عدتها، وقد صرح الله بأن الحوامل أجلهن أن يضعن حملهن، فيجب استصحاب هذا العموم، ولا يخرج منه إلا ما أخرجه دليل من كتاب أو سنة⁷³.

القول الثاني: عدم جواز النكاح للزانية على الإطلاق، وهو رأي الصحابية أم المؤمنين عائشة، والبراء بن عازب وعلي ورواية عن ابن مسعود رضي الله عنه؛ ومن التابعين الحسن البصري، وقتادة؛ والإباضية؛ والفقهاء الثوري. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

أقوال الصحابة والتابعين: قالت عائشة: أن الرجل إذا زنى بامرأة، ليس له أن يتزوجها، وإذا باشرها كان زانياً⁷⁴، وقال البراء بن عازب رضي الله عنه: في الرجل يفجر بالمرأة ثم يريد نكاحها، لا يزالان زانيين أبداً⁷⁵، وكان

⁷² ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج3، ص242.

⁷³ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص462.

⁷⁴ جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي

(بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج3، ص215.

⁷⁵ ابن حزم، المحلى، ج8، ص752.

ابن مسعود رضي الله عنه: يرى أن الرجل إذا زنى بالمرأة ثم نكحها، أهما زانيان ما عاشا⁷⁶ وذكر عن علي رضي الله عنه، والحسن البصري: أنها قد حرمت عليه أبداً⁷⁷. وعن قتادة: لا يجوز تزويج الزاني لعفيفة، ولا عكسه⁷⁸.
وذهب الفقيه الثوري: إلى فساد النكاح إن كان الحمل من الزاني، أو من غيره⁷⁹.

أدلة القائلين بعدم جواز النكاح للزانية على الإطلاق:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

الأول: قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ حُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3]. وهو يدل على الخبر والتحريم، وعليه حيثما زنى الرجل فعليه الحد⁸⁰.
 الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان: 68].
 حيث ورد في صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه: أن ناساً من أهل الشرك قتلوا فأكثرُوا وزنوا فأكثرُوا، فأتوا محمداً صلى الله عليه وسلم فقالوا: إن الذي تقول وتدعو إليه لحسن، وهو يجربنا بأن لما عملنا كفارة، فنزلت الآية فيهم، أي أنها لا تخص أهل الإيمان من المسلمين فدللت على عدم جواز النكاح للزانية⁸¹.

ثانياً: الأدلة من السنة:

الأول: بما روي عن سعيد بن المسيب عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأنصار يقال له بُصرة قال: تزوجت امرأة بكراً في سترها فدخلت عليها فإذا هي حبلى، فقال لي النبي صلى الله عليه وسلم: (لها الصداق بما استحلتت من فرجها، والولد عبد لك. فإذا ولدت فاجلدوها)⁸².
 الثاني: روى أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الزاني المجلود لا ينكح إلا مثله)⁸³.

⁷⁶ ابن العربي، أحكام القرآن، ج5، ص495.

⁷⁷ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص191.

⁷⁸ الشنقيطي، المرجع السابق، ج5، ص421.

⁷⁹ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص511.

⁸⁰ شمس الدين محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (الرياض: دار عالم الكتب، د.ط، 1423هـ/2003م)، ج12، ص171.

⁸¹ المرجع السابق، ج13، ص76؛ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص427؛

⁸² البيهقي، السنن الكبرى، باب لاعدة على الزانية، ج7، ص157.

قال الصنعاني: الحديث دليل على أنه يحرم على المرأة أن تزوج بمن ظهر زناه، ويحرم عليه أن يتزوج بمن ظهر زناها، وهو موافق لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ أي كاملي الإيمان الذين هم ليسوا بزناة، وإلا فإن الزاني لا يخرج من مسمى الإيمان عند الأكثر، والذي يدل عليه الحديث والآية، النهي عن ذلك لا الإخبار عن مجرد الرغبة، وأنه يحرم نكاح الزاني العفيفة، والعفيف الزانية⁸⁴.

ثالثاً: الأدلة من الآثار:

عن علي عليه السلام أني بمحدود تزوج غير محدودة ففرق بينهما⁸⁵.

رابعاً: الأدلة من المعقول:

إن حكم الآية باق حتى اليوم، ويحرم على الزاني والزانية التزوج بالعفيف والعفيفة وبالعكس⁸⁶. وذهب الإباضية إلى أن الحجة في تحريم النكاح للزانية على من زنا بها: إن المتلاعنين لا يجوز لهما الرجوع إلى بعضهما بعضاً ولو تابا، وأكذب الزوج نفسه وتاب من قذفه إياها بالزنا؛ لأن الحكم إذا جرى مجرى العقوبة لم يرتفع بالتوبة⁸⁷.

مناقشة أدلة القائلين بعدم جواز النكاح للزانية على الإطلاق:

أولاً: مناقشة أدلة من الكتاب:

الأول: القول بأن قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ﴾ يدل على الخبر والتحريم غير مسلم فقد روي عن ابن عباس عليه السلام، وإبراهيم النخعي، وعروة بن الزبير قولهم: يعني بالنكاح الجماع، وحقيقة النكاح هو الوطء في اللغة، فوجب أن يكون محمولا عليه، على ما روي عن ابن عباس عليه السلام ومن تابعه في أن المراد الجماع، ولا يصرف إلى العقد إلا بدلالة؛ لأنه مجاز، ولأنه إذا ثبت أنه قد أريد به الحقيقة انتفى دخول المجاز فيه⁸⁸، والمراد بالنكاح في الآية هو الوطء الذي هو الزنى بعينه، أي تقبيح الزنى وشدة التنفير منه؛ لأن الزاني لا

⁸³ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، أطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبلي (دمشق: دار ابن كثير، د.ط، د.ت)، سعيد بن أبي سعيد كيسان المقبري، ج7، ص241.

⁸⁴ محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام (مصر: مكتبة البابي الحلبي، ط4، 1379هـ/1960م)، ج3، ص127-128.

⁸⁵ ابن حزم، المحلى، ج8، ص751.

⁸⁶ الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، ج14، ص289.

⁸⁷ المكتبة الإباضية، الكوكب الدرّي (د.ط، د.ت)، ج14، ص46.

⁸⁸ الجصاص، أحكام القرآن، ج5، ص108.

يطاوعه في زناه من النساء إلا التي هي في غاية الخسة؛ لكونها مشركة لا ترى حرمة الزنى، أو زانية فاجرة خبيثة، وعلى هذا القول فالإشارة في قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ راجعة إلى الوطء الذي هو الزنى، والنكاح جاء في القرآن بمعنى الوطء، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: 230]. حيث فسر عليه الصلاة والسلام قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾، بأن معنى نكاحها له مجامعته لها، حيث قال: (لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك)⁸⁹، ومراده بذوق العسيلة: الجماع، كما هو معلوم، والعرب الذين نزل القرآن بلغتهم، يطلقون النكاح على الوطء، ومما يدل على أن النكاح في الآية غير التزويج، أنه لو كان معنى النكاح فيها التزويج لوجب حد المتزوج بزانية؛ لأنه زانٍ والزاني يجب حده، وقد ذهب العلماء إلى أن من تزوج زانية لا يحد حد الزنى، ولو كان زانيا لحد حد الزنى⁹⁰. وبذلك دلت الآية على الذم وتقبيح الزنا لا على الخبر والتحريم.

الثاني: من رد الاستدلال بآية: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: 68]. قائلًا: إنها نزلت في الكفار لا في المسلمين، يرد قوله: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب⁹¹.

ثانيًا: مناقشة أدلة من السنة:

الأول: مضت الدلالة مما سبق من أقوال العلماء على جواز نكاح الزانية المسلمة، وجعل الله تعالى العدة في النكاح، وجعل النبي ﷺ الاستبراء من الملك، مع قول أهل العلم على أن ولد الزنا من الحرة يكون حرًا، فيشبه أن يكون هذا الحديث إن كان صحيحًا منسوخًا. والله أعلم⁹².

الثاني: الحديث ورد صحيحًا؛ لكنه يكون في تحريم النكاح لمن لم تظهر منهم التوبة، أما من تاب منهم فقد دخل تحت قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا﴾ [الفرقان: 70]. فيعامل بذلك كغيره من المؤمنين.

ثالثًا: مناقشة أدلة من الآثار:

ماروي عن علي بتفريقه بين المحدود وغير المحدودة فهو منقطع؛ لأن راوي الحديث حنش بن المعتمر وهو غير قوي⁹³.

⁸⁹ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الخلع والطلاق، باب: ما جاء في إمضاء الطلاق ثلاث، ج7، ص333.

⁹⁰ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص421.

⁹¹ المرجع السابق، ج5، ص427.

⁹² البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب: لاعدة على الزانية، ج7، ص157.

رابعاً: مناقشة أدلة من المعقول:

وردت آثار عن الصحابة بجواز تزويج الزاني بمن زنى بها إن تابا، وضرب له بعض الصحابة مثلاً برجل سرق شيئاً من بستان رجل آخر، ثم بعد ذلك اشترى البستان فالذي سرقه منه حرام عليه، والذي اشتراه منه حلال له، فكذلك ما نال من المرأة حراماً فهو حرام عليه، وما نال منها بعد التوبة والتزويج حلال له⁹⁴. وحجة الإباضية هي في المتلاعنين من الزنا أي الزوجين، وحديثنا في جواز النكاح للزاني والزانية أي قبل الزواج، والملاعنة تكون بعد الزواج لمن يريد التفريق بينه وبين زوجته، فلا يدخل في هذا الباب.

القول الثالث: ويقسم إلى قولين: الأول: جواز النكاح بعد لزوم العدة وبدون شرط، وهو قول: المباركفوري من الحنفية، وابن حزم الظاهري، ومن المحدثين ابن الجوزي والفتاوى في الشبكة الإسلامية. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

من أقوال الفقهاء في المذهب الحنفي: قال المباركفوري: لا يصح العقد من الرجل العفيف على المرأة البغي ما دامت كذلك حتى تستتاب؛ فإن تابت صح العقد عليها وإلا فلا، وكذلك لا يصح تزويج المرأة الحرة العفيفة بالرجل الفاجر المسافح حتى يتوب توبة صحيحة⁹⁵.

قول ابن حزم الظاهري: ولا يحل للزانية أن تنكح أحداً، لازانياً ولا عفيفاً حتى تتوب، ولا يحل للزاني المسلم أن يتزوج مسلمة، لازانية ولا عفيفة حتى يتوب⁹⁶. ويميل الإمام الأوزاعي إلى هذا الرأي حيث قال: لا يتزوج الزاني الزانية إلا بعد حيضة، وأحب إليه أن تحيض ثلاثاً⁹⁷.

من أقوال المحدثين: قال ابن الجوزي: لا يجوز نكاح الزانية إلا بعد انقضاء عدتها⁹⁸. ويميل إلى هذا القول من الفقهاء المعاصرين سيد سابق حيث قال: الحامل من الزنا أولى أن لا تنوطاً حتى تضع⁹⁹.

⁹³ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب: ما يستدل به على قصر الآية، ج7، ص156.

⁹⁴ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص427.

⁹⁵ محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، كتاب فضائل

القرآن، باب: ومن سورة النور، ج9، ص18.

⁹⁶ ابن حزم، المحلى، ج8، ص751.

⁹⁷ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص511.

⁹⁸ ابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف، كتاب النكاح، الحديث الأول، ج2، ص274.

⁹⁹ سيد سابق، فقه السنة (د.ط، د.ت)، ج2، ص98.

وذهب مركز الفتاوى في الشبكة الإسلامية: إلى جواز تزوج الزانية مع الكراهة بعد استبراء رحمها¹⁰⁰.

الثاني: جواز النكاح بعد لزوم العدة بشرط التوبة من الزنا وهو قول: ابن حبيب من المالكية، وجمهور الحنابلة، وهو مذهب الإباضية، ومن المفسرين عبد الكريم السعدي، ومن المحدثين إسحاق بن راهويه، ومن الفقهاء المعاصرين ابن عثيمين وزيدان، والمجلس الأوربي للفتوى. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

من أقوال الفقهاء في المذهب المالكي: قال ابن حبيب، لا يجوز نكاح الزانية المجاهرة¹⁰¹.

أقوال الفقهاء في المذهب الحنبلي: قال الإمام أحمد: لا يجوز نكاح الزانية حتى تتوب، وتنقضي عدتها¹⁰²، وقال ابن قدامة: وإذا زنت المرأة لم يحل لمن يعلم ذلك نكاحها إلا بشرطين: أولهما: انقضاء عدتها، والثاني: أن تتوب من الزنا¹⁰³، وقال ابن تيمية: ويحرم نكاح الزانية على الزاني حتى تتوب وتنقضي العدة¹⁰⁴، وقال ابن القيم: من محاسن الشريعة تحريم نكاح الزانية حتى تتوب وتستبرأ¹⁰⁵، قال البهوتي: وإن وطئت زوجة بشبهة أو زنا حرم وطؤها حرة كانت أو أمة حتى تعتد¹⁰⁶، وقال الشنقيطي: أن أظهر قولي أهل العلم عندي، أنه لا يجوز نكاح المرأة الحامل من الزنا قبل وضع حملها بل لا يجوز نكاحها حتى تضع حملها، وأن الزانية والزاني إن تابا من الزنا وندما على ما كان منهما فإن نكاحهما جائز، فيجوز له أن ينكحها بعد توبتهما، ويجوز نكاح غيرها لهما بعد التوبة¹⁰⁷، وقال المرداوي: وتحرم الزانية حتى تتوب

¹⁰⁰ مركز الفتاوى، فتاوى الشبكة الإسلامية بإشراف عبد الله الفقيه (د.ط، د.ت)، ج2، ص2386، رقم الفتوى 5662.

¹⁰¹ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خيرة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1414هـ/1994م)، ج4، ص259.

¹⁰² محمد بن أبي بكر أيوب بن القيم، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ/1995م)، ج6، ص119.

¹⁰³ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

¹⁰⁴ مجد الدين عبد السلام بن تيمية، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد (الرياض: مكتبة المعارف، ط2، 1404هـ/1984م)، ج2، ص21.

¹⁰⁵ ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد حامد (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1395هـ/1975م)، ج1، ص67.

¹⁰⁶ منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن متن الاقناع، تحقيق: هلال مصيلحي (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1402هـ/1982م)، ج5، ص425.

¹⁰⁷ الشنقيطي، أضواء البيان، ج27، ص121.

وتنقضي عدتها¹⁰⁸، وقال المرزوي: تشترط توبة الزانية في نكاحها، سواء أنكحها الزاني أم غيره¹⁰⁹، وقال ابن عليش: أما الزنا فوضعه استبرأؤه، ولا فرق بين حامل من زنا وغيره¹¹⁰.

قول الإباضية: الصحيح أن المرأة الزانية، ولو اشتهرت بالزنى يحل تزوجها إذا تاب وأصلحت¹¹¹.

من أقوال المفسرين: قال السعدي: يحرم نكاح الزانية حتى تتوب، وكذلك الزاني¹¹².

من أقوال المحدثين: قال إسحاق بن راهويه: لا يجوز نكاح الزانية حتى تتوب وتنقضي عدتها¹¹³. ويميل

إلى هذا القول من الفقهاء المعاصرين: ابن عثيمين وعبد الكريم زيدان.

قال ابن عثيمين: إذا تاب الزاني أو الزانية من زناهما حل نكاحهما¹¹⁴.

وقال الفقيه زيدان: تنكح الزانية بعد توبتها من الزنا، وانقضاء عدتها، لمن زنى بها بعد توبته، ولغيره

كذلك¹¹⁵.

وذهب المجلس الأوربي للفتوى: إلى أن الزاني والزانية إذا تابا إلى الله تعالى، وأرادا أن يخرجوا من الحرام

إلى الحلال، ومن حياة التلوث إلى حياة الطهارة فزواجهما صحيح¹¹⁶.

أدلة القائلين بجواز النكاح للزانية بعد لزوم العدة:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

الأول: قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ

ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3]. وهذه الآية محكمة يُعمل بها لم ينسخها شيء، وهي مشتملة على خبر

¹⁰⁸ علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ/1999م)، ج8، ص99.

¹⁰⁹ إسحاق بن منصور المرزوي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي، ط1، 1425هـ/2002م)، ج4، ص1538.

¹¹⁰ محمد بن أحمد بن عليش، فتح العلي المالك على فتوى الإمام مالك (د.ط، 1217هـ/1299م)، ج3، ص365.

¹¹¹ المكتبة الإباضية، هيمان الزاد (د.ط، د.ت)، ج9، ص175.

¹¹² عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن معلا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م)، ج1، ص561.

¹¹³ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

¹¹⁴ محمد بن صالح بن عثيمين، فتاوى إسلامية، تحقيق: محمد عبد العزيز (موقع ملتقى أهل الحديث، د.ط، د.ت)، ج3، ص340.

¹¹⁵ عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1415هـ/1994م)، ج6،

ص318.

¹¹⁶ المجلس الأوربي للفتوى، 2008 <http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow.htm>

وتحريم، ووجه الآية والله أعلم: أن المتزوج أمر أن يتزوج المحصنة العفيفة، وإنما أبيض له نكاح المرأة بهذا الشرط، والحكم المعلق على الشرط ينتفي عند انتفائه، والإباحة قد علق على شرط الإحصان، فإذا انتفى الإحصان انتفت الإباحة المشروطة به، فالمتزوج إما أن يلتزم حكم الله وشرعه الذي شرعه على لسان رسوله ﷺ أو لا يلتزمه؛ فإن لم يلتزمه فهو مشرك لا يرضى بنكاحه إلا من هو مشرك مثله، وإن التزمه وخالفه ونكح ما حُرِّم عليه لم يصح النكاح فيكون زانياً، فظهر معنى قوله: «لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» وتبين غاية البيان، وكذلك حكم المرأة¹¹⁷.

ودعوى نسخ الآية من أضعف ما يقال، وأضعف منه حمل النكاح على الزنى، إذ يصير معنى الآية: الزاني لا يزني إلا بزانية أو مشركة، والزانية لا يزني بها إلا زانٍ أو مشرك، وكلام الله ينبغي أن يُصان عن مثل هذا، وكذلك حمل الآية على امرأة بغية مشركة في غاية البعد عن لفظها وسياقها، كيف وهو سبحانه إنما أباح نكاح الحرائر والإماء بشرط الإحصان، وهو العفة، فقال: «فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» [النساء: 25]. وإنما أباح نكاحها في هذه الحالة دون غيرها، وليس هذا من باب دلالة المفهوم، فإن الإبضاع في الأصل على التحريم، فيقتصر في إباحتها على ما ورد به الشرع، وما عداه فعلى أصل التحريم، وعليه يحرم نكاح الزانية حتى تتوب وتستبرأ¹¹⁸.

الثاني: قوله تعالى: «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ» [النور: 26].

والخبيثات: الزواني، وهذا يقتضي أن من تزوج بمن فهو خبيث مثلهن، ومن أقبح القبائح أن يكون الرجل زوج بغية، وقُبِّح هذا مستقر في فطر الخلق وهو عندهم غاية المسبّة. وأيضاً فإن البغي لا يؤمن أن تفسد على الرجل فراشه، وتعلق عليه أولاداً من غيره والتحريم يثبت بدون هذا¹¹⁹، وقد أخبر تعالى أن النساء الخبيثات للرجال الخبيثين، فلا تكون خبيثة لطيب فإن ذلك خلاف الحصر، فلا تنكح الزانية الخبيثة إلا زانياً خبيثاً، والطيبين للطيبات فلا يكون الطيب لامرأة خبيثة؛ لأنه خلاف الحصر فبذلك يكون جميع الطيبين للطيبات والخبيثين للخبيثات، فجاء الحصر من الجانبين موافقاً لنص الآية¹²⁰ في قوله تعالى: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً».

¹¹⁷ ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج1، ص65.

¹¹⁸ ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1415هـ/1994م)، ج5، ص114.

¹¹⁹ المرجع السابق، ج5، ص114.

¹²⁰ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (مصر: دار الوفاء، ط3، 1426هـ/2005م)، ج15، ص323.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [المائدة: 5].

وقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء: 25].

فقوله: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ أي: أعفاء غير زناة، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية، أنه لا يجوز نكاح المسافح الذي هو الزاني لمحصنة مؤمنة، ولا محصنة عفيفة من أهل الكتاب.

وقوله: ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ﴾ أي: عفاف غير زانيات، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية، أنه لو كن مسافحات غير محصنات لما جاز تزويجهن، وجميع الأحاديث الواردة في سبب نزول آية ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ كلها في عقد النكاح وليس واحد منها في الوطء، والمقرر في الأصول أن صورة سبب النزول قطعية الدخول، وأنه قد جاء في السنة ما يؤيد من أن النكاح فيها التزويج، وهو قول ابن عاشور¹²¹، وأن الزاني لا يتزوج إلا زانية مثله وعلى ذلك: لا يجوز نكاح المرأة الحامل من الزنا، ولا يجوز وطؤها قبل وضع حملها، وجواز النكاح للزاني والزانية بعد التوبة من الزنا، والندم على ما صدر منهما، وعدم العودة إلى الذنب¹²²، مستدلين بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 70].

وقال الحسن البصري في قوله تعالى: ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ﴾ أي عفاف غير زانيات، وإن الإحصان شرط في النكاح وهو العفة¹²³.

ثانياً: الأدلة من السنة:

الأول: قوله ﷺ: (لا توطأ حامل حتى تضع حملها ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة)¹²⁴.
الثاني: قوله ﷺ: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يسقي ماءه زرع غيره)¹²⁵، يعني وطء الحوامل، فإذا زنت المرأة لم يحل لمن يعلم ذلك نكاحها إلا بشرطين: أحدهما: انقضاء عدتها فإن حملت من الزنا ففضاء عدتها بوضعه، ولا يحل نكاحها قبل وضعه، وثانيهما: أن تتوب من الزنا¹²⁶.

¹²¹ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون، د.ط، 1417هـ/1997م)، ج 18، ص 157.

¹²² الشنقيطي، أضواء البيان، ج 5، ص 422.

¹²³ ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص 263.

¹²⁴ عبدالله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: فواز احمد، خالد السبع (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1،

1407هـ/1987م)، كتاب الطلاق، باب: في استبراء الأمة، ج 2، ص 224.

الثالث: عن أبي الدرداء رضي الله عنه: أن النبي ﷺ مر بامرأة مُحَجَّ¹²⁷، على باب فسطاط فقال: (لعله يريد أن يلم بها). قالوا: نعم. قال: (لقد هممت أن ألعنه لعنة تدخل معه قبره، كيف يورثه وهو لا يحمل له، كيف يستخدمه وهو لا يحمل له)¹²⁸، ولأنها حامل من غيره فحُرِّم عليه نكاحها كسائر الحوامل¹²⁹.

مناقشة أدلة القائلين بجواز النكاح للزانية بعد لزوم العدة:

أولاً: مناقشة أدلة من الكتاب:

الأول: قول ابن القيم: إن حمل الزنا في الآية على الوطء ينبغي أن يصاب عن مثله كتاب الله، فيرده أن ابن عباس وهو في المعرفة باللغة العربية، وبمعاني القرآن صح عنه حمل الزنا في الآية على الوطء، ولو كان ذلك ينبغي أن يصاب عن مثله كتاب الله لصانه عنه ابن عباس، ولم يقل به ولم يخف عليه أنه ينبغي أن يصاب عن مثله، وقال ابن العربي في تفسير ابن عباس للزنى في الآية بالوطء: هو معنى صحيح¹³⁰.

وقوله: فإن لم يتلزمه، ولم يعتقده فهو مشرك يقال فيه: نعم هو مشرك، ولكن المشرك لا يجوز له نكاح الزانية المسلمة، وظاهر كلامك جواز ذلك، وهو ليس بجائر فيبقى إشكال ذكر المشرك والمشركة وارداً على القول بأن النكاح في الآية التزويج.

وقوله: وليس هذا من باب دلالة المفهوم، فإن الإبضاع في الأصل على التحريم فيقتصر في إباحتها على ما ورد به الشرع وما عداه فعلى أصل التحريم يقال فيه: إن تزويج الزانية وردت فيه نصوص عامة تقتضي جوازه؛ كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: 24]. وهو شامل بعمومه للزانية والعفيفة، والزاني والعفيف، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور: 32]. فهو أيضاً شامل بعمومه لجميع من ذكر.

¹²⁵ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب السير، باب: المرأة تسي مع زوجها، ج9، ص124.

¹²⁶ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

¹²⁷ مجح: هي الحامل المقرَّب. محمد بن عبد الرزاق الحسيني مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (دار الهداية، د. ط، د. ت)، ج1، ص1562. والمقرب: يسكون القاف وكسر الراء: من أقرب المرأة، إذا قرب ولادتها فهي مقرب. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور (بيروت: دار الكتب للملايين، ط4، 1407هـ/1987م)، ج1، ص199.

¹²⁸ أحمد بن عبد الله أبو نعيم، المسند المستخرج على صحيح مسلم، تحقيق: محمد حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417 هـ/1996م)، كتاب النكاح، باب: باب النهي عن وطء الحبالى من السي، ج4، ص115.

¹²⁹ ابن قدامة، المغني، ج7، ص516.

¹³⁰ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص424.

الثاني: الذين قالوا بجواز نكاح العفيف الزانية، لا يلزم من قولهم أن يكون زوج الزانية العفيف ديوثاً؛ لأنه إنما يتزوجها ليحفظها، ويحرسها ويمنعها من ارتكاب ما لا ينبغي منعاً باتاً بأن يراقبها دائماً، وإذا خرج ترك الأبواب مغلقة دونها، وأوصى بها من يحرسها بعده، فهو يستمتع بها مع شدة الغيرة والحفاضة عليها من الريبة، وإن جرى منها شيء لا علم له به، مع اجتهاده في صيانتها وحفظها فلا شيء عليه فيه، ولا يكون به ديوثاً كما هو معلوم¹³¹، فلا يدخل في نص الآية.

الثالث: أن دلالة قوله: «مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ» وقوله: «مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ»، على المقصود من البحث من باب دلالة المفهوم؛ لأن العمومات المذكورة لا يصح تخصيص عمومها إلاً بدليل منطوقاً كان أو مفهوماً¹³².

ثانياً: مناقشة أدلة من السنة:

الأول والثاني: الحديثان في من أجاز النكاح وليس في جواز الوطء، وإن وطئها قبل وضع الحمل فقد سقى بمائه زرع غيره، فجواز النكاح لا يعني بالضرورة جواز الوطء، وإنما تثبت الملك بالنكاح. ويكون الوطء بعد الوضع أو الاستبراء. وهذا لا خلاف فيه عند الأكثر.

الثالث: وقوله ﷺ: (يلم بها) أي يطأها وكانت حاملاً مسبية لا يحل جماعها حتى تضع، وقوله ﷺ: (كيف يورثه وهو لا يحل له كيف يستخدمه وهو لا يحل له)، فمعناه أنه قد تتأخر ولادتها حيث يحتمل كون الولد من السابي أو ممن قبله. فعلى تقدير كونه من السابي يكون ولداً له ويتوارثان. وعلى تقدير كونه من غير السابي لا يتوارثان هو ولا السابي لعدم القرابة. بل له استخدامه لأنه مملوكه. فتقدير الحديث أنه قد يستلحقه ويجعله ابناً له ويورثه مع أنه لا يحل له توريثه لكونه ليس منه ولا يحل توارثه ومزاحمته لباقي الورثة، وقد يستخدمه استخدام العبيد ويجعله عبداً يملكه مع أنه لا يحل له ذلك لكونه منه إذا وضعته لمدة محتملة¹³³.

¹³¹ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص425-427.

¹³² المرجع السابق، ج5، ص424.

¹³³ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار احياء التراث العربي، ط2، 1392هـ/1972م)، ج10،

وكونه من كل واحد منهما فيجب عليه الامتناع من وطئها خوفاً من هذا المحذور، فالحديث ليس في جواز النكاح من الزانية، وإنما في وطء المسبية وقد حذر عليه الصلاة والسلام من وطئها خوفاً من اختلاط الأنساب وحفاظاً على المولود من الرق والاستعباد.

وسبب الخلاف بين المجيزين والمنايعين هو اختلافهم في مفهوم قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3]. هل خرج مخرج الذم أو مخرج التحريم؟ وهل الإشارة في قوله: ﴿وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ إلى الزنا، أو إلى النكاح؟ فحمل المجيزون الآية على الذم لا على التحريم¹³⁴، وقالوا: بأن الآية منسوخة بالتى بعدها في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ﴾ [النور: 32]. وذهب المانعون إلى أن الآية محكمة غير منسوخة، وحملوها على الخبر والتحريم¹³⁵.

الترجيح:

ويميل الباحث إلى قول الحنابلة ومن وافقهم في جواز نكاح الزانية بعد توبتها من الزنا وانقضاء عدتها، ولقوله تعالى: ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 68-70]. والأظهر أن المسلم لا ينبغي له أن يتزوج إلا عفيفةً صَيِّئَةً، للآيات والأحاديث السالف ذكرها، ويؤيده حديث: (فاظفر بذات الدين تربت يداك)¹³⁶ والعلم عند الله تعالى¹³⁷.

ونقل عن الضحاك والقفال والنيسابوري إن أحسن الوجوه في الآية أن قوله سبحانه: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ﴾ حكم مؤسس على الغالب المعتاد، جيء به لزرع المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا. وذلك أن الفاسق الخبيث الذي من شأنه الزنا والتقبح، لا يرغب غالباً في نكاح الصوالح من النساء اللاتي على خلاف صفته، وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شكله أو في مشركة، والفاسقة الخبيثة المسافحة كذلك، لا يرغب في نكاحها الصالحاء من الرجال وينفرون عنها، وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من

¹³⁴ محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط4، 1395هـ/1975م)، ج2، ص40.

¹³⁵ ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج1، ص65.

¹³⁶ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب: استحباب التزوج بذات الدين، ج7، ص79.

¹³⁷ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص428.

الفسقة والمشركين، ونظير هذا الكلام لا يفعل الخير إلا تقي؛ فإنه جارٍ مجرى الغالب، ومعنى التحريم على المؤمنين على هذا قيل: التنزيه وعبر به عنه للتغليظ.

ووجه ذلك: أن نكاح الزواني متضمن التشبه بالفساق، والتعرض للتهمة، والتسبب لسوء القالة، والطعن في النسب والكثير من المفاسد¹³⁸.

المبحث الثاني: مدى اشتراط توبة الزانية وانقضاء عدتها لصحة نكاحها

اختلف الفقهاء في اشتراط توبة الزانية على قولين: الأول: عدم اشتراط توبة الزانية لصحة نكاحها. والثاني: اشتراط توبة الزانية لصحة نكاحها.

القول الأول: وهو مذهب الجمهور من الحنفية، والمالكية، والشافعية.

أدلة القائلين بعدم اشتراط توبة الزانية لصحة نكاحها:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ فالآية على عمومها في العفيفة والزانية.

ثانياً: الأدلة من السنة:

حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي > قال: (لا يحرم الحلال الحرام) وهو نص في عدم تحريم الزنا للنكاح.

ثالثاً: الأدلة من الآثار:

الأول: بما روي أن عمر رضي الله عنه ضرب رجلاً وامرأة في الزنا، وحرص أن يجمع بينهما، فأبى الرجل¹³⁹.
الثاني: روي أن رجلاً سأل ابن عباس رضي الله عنهما عن نكاح الزانية فقال: يجوز. أرأيت لو سرق من كرم ثم ابتاعه أكان يجوز؟¹⁴⁰.

¹³⁸ محمود أبو الفضل الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)،

ج18، ص85.

¹³⁹ الشافعي، مسند الشافعي، كتاب عشرة النساء، ج1، ص290.

¹⁴⁰ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

مناقشة أدلة القائلين بعدم اشتراط توبة الزانية لصحة نكاحها:

أولاً: مناقشة أدلة من الكتاب:

الآية ليست على العموم؛ لأن ما يليها من قوله تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ والمراد به الأعفاء والعفيفات عن الزنا من غير أهل الفجور والسفاح.

ثانياً: مناقشة أدلة من السنة:

لا يصح الاستدلال بالحديث في عدم حرمة الزنا للنكاح، لأن هناك من اعتبر الحديث ضعيفاً أو متروكاً، ولا يوجد دليل على أنه سيق على المعنى المقصود أصالة.

ثالثاً: مناقشة أدلة من الآثار:

الأول: إن عمر رضي الله عنه بعد ضربه الرجل والمرأة، لم يكن ليجمع بينهما لو لم يكونا قد تابا من فعل الزنا؛ لأن التوبة تجب ما قبلها، ولم يكن أحدهما يرضى بالآخر زوجاً له، لو علم أنه لم يتب من الزنا.
الثاني: إن قول ابن عباس ليس فيه دلالة على أن النكاح للزانية يكون بدون توبة، والأظهر أنه يكون بعد التوبة، وربما كان المقصود منه عدم اشتراط توبة الزاني الذي يتزوجها.

القول الثاني: وهو قول المباركفوري من الحنفية، والحنابلة، والظاهرية، والإباضية، ومن المحدثين إسحاق بن راهويه، ومن المفسرين ابن كثير، والآلوسي، ومن الفقهاء رشيد رضا، ومن المعاصرين ابن عثيمين وعبد الكريم زيدان وعطية صقر. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

من أقوال الفقهاء في المذهب الحنفي: قال المباركفوري: لا يصح العقد من الرجل العفيف على المرأة البغي ما دامت كذلك حتى تستتاب، فإن تابت صح العقد عليها¹⁴¹.

أقوال الفقهاء في المذهب الحنبلي: قال ابن قدامة: وإذا زنت المرأة لم يحل لمن يعلم ذلك نكاحها إلا بشرطين: وذكر منهما التوبة من الزنا، وهو قول التابعي قتادة¹⁴²، وقال ابن تيمية: ويحرم نكاح الزانية على

¹⁴¹ المباركفوري، تحفة الأحمدي، ج9، ص18.

الزاني حتى تتوب وتنقضي العدة¹⁴³، وتحرم الزانية حتى تتوب وتنقضي عدتها وهو مذهب الإمام أحمد وغيره¹⁴⁴، وهو قول ابن قدامة¹⁴⁵، وابن مفلح¹⁴⁶، والمرداوي¹⁴⁷، ومحمد عبد الوهاب¹⁴⁸. وقال الشنقيطي: وأن الزانية والزاني إن تابا من الزنا وندما على ما كان منهما، فإن نكاحهما جائز، فيجوز له أن ينكحها بعد توبتهما، ويجوز نكاح غيرها لهما بعد التوبة¹⁴⁹. وقال ابن القيم: ومذهب الإمام أحمد أنه لا يجوز نكاح الزانية حتى تتوب، وتنقضي عدتها¹⁵⁰، ومن محاسن الشريعة تحريم نكاح الزانية حتى تتوب وتستبرأ¹⁵¹، وقال المرزوي: تشترط توبة الزانية في نكاحها سواء أنكحها الزاني أم غيره¹⁵²، وقال الكرمي: وتحرم الزانية على الزاني وغيره حتى تتوب وتنقضي عدتها¹⁵³، وهو قول البهوتي¹⁵⁴، وقال ابن رجب: وأما بعد التوبة فلم أر من صرح بالبطلان فيه¹⁵⁵.

وقال ابن حزم الظاهري: ولا يحل للزانية أن تنكح أحداً، لازانياً ولا عفيفاً حتى تتوب¹⁵⁶.

قول الإباضية: يحل تزوج الزانية إذا تاب وأصلحت، إلا لمن زنى بها فإن الزاني لا تحل له مزيته¹⁵⁷.

من أقوال المفسرين: ذهب ابن كثير إلى قول الحنابلة: بعدم صحة العقد من الرجل العفيف على المرأة البغي ما دامت كذلك حتى تستتاب، فإن تابت صح العقد عليها وإلا فلا¹⁵⁸، ويميل إلى هذا القول

¹⁴² ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

¹⁴³ ابن تيمية، المحرر في الفقه، ج2، ص21.

¹⁴⁴ ابن تيمية، الاختيارات الفقهية، تحقيق: علي محمد (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1397هـ/1978م)، ج1، ص538.

¹⁴⁵ ابن قدامة، الشرح الكبير (لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، ج7، ص502.

¹⁴⁶ إبراهيم بن محمد بن مفلح، المبدع شرح المقنع (الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1423هـ/2000م)، ج7، ص62.

¹⁴⁷ المرداوي، الإنصاف، ج8، ص99.

¹⁴⁸ محمد عبد الوهاب، مختصر الإنصاف والشرح الكبير، تحقيق: عبد العزيز الرومي (د.ط، د.ت)، ج1، ص656.

¹⁴⁹ الشنقيطي، أضواء البيان، ج27، ص121.

¹⁵⁰ ابن القيم، حاشية ابن القيم، ج6، ص119؛ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص191.

¹⁵¹ ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج1، ص67.

¹⁵² المرزوي، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ج4، ص1538.

¹⁵³ مرعي بن يوسف الكرمي، دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: محمد الفارابي (الرياض: دار طيبة، ط1، 1425هـ/2000م)، ج1، ص238.

¹⁵⁴ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص83.

¹⁵⁵ المرداوي، الإنصاف، ج8، ص99.

¹⁵⁶ ابن حزم، المحلى، ج8، ص751.

¹⁵⁷ المكتبة الإباضية، هميان الزاد، ج9، ص175.

من المفسرين الآلوسي حيث قال: إنّ حرمة التزوج بالزانية أو من الزاني إن لم تظهر التوبة من الزنا باقية إلى الآن¹⁵⁹، وقال السيد رشيد رضا: لما كانت التوبة من الشرك تبيح نكاح التي آمنت وإنكاح الذي آمن، والشرك أقوى المانعين، فالأولى جواز ذلك في التوبة من الزنا، وهو ما أجمع عليه سائر المسلمين¹⁶⁰.

من أقوال المحدثين: قال بن راهويه: لا يجوز نكاح الزانية حتى تتوب¹⁶¹، ويميل إلى هذا القول من **الفقهاء المعاصرين** ابن عثيمين وزيدان وصقر.

قال الفقيه ابن عثيمين: إذا تاب الزاني أو الزانية من زناهما حل نكاحهما¹⁶².

وقال الفقيه زيدان: تنكح الزانية بعد توبتها من الزنا، وانقضاء عدتها¹⁶³.

وقال الفقيه عطية صقر: لا أرى بأساً بزواج من كانت زانية إذا علمت توبتها¹⁶⁴.

وذهب من اشترط توبة الزانية لصحة نكاحها، إلى عدم اشتراط توبة الزاني، واشترطه بعضهم، فقال ابن تيمية: ويمنع الزاني من تزوج العفيفة حتى يتوب¹⁶⁵، وقال المرداوي: لا تشترط توبة الزاني بها إذا نكحها وهو الصحيح من المذهب¹⁶⁶، وهو قول الحجاوي¹⁶⁷، والعاصمي¹⁶⁸، والبهوتي¹⁶⁹، والبعلي¹⁷⁰، وذهب الشنقيطي إلى جواز نكاح الزاني والزانية بعد توبتهما¹⁷¹.

¹⁵⁸ إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة (المدينة المنورة: دار طيبة، ط2، 1420هـ/1999م)، ج6، ص9.

¹⁵⁹ الآلوسي، روح المعاني، ج13، ص226.

¹⁶⁰ محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1410هـ/1990م)، ج6، ص150.

¹⁶¹ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

¹⁶² ابن عثيمين، فتاوى إسلامية، ج3، ص340.

¹⁶³ زيدان، المفصل، ج6، ص318.

¹⁶⁴ صقر عطية، فتاوى دار الإفتاء المصرية (مصر: وزارة الأوقاف المصرية، د.ط، د.ت)، ج10، ص83.

¹⁶⁵ ابن تيمية، الاختيارات الفقهية، ج5، ص459.

¹⁶⁶ المرداوي، الإنصاف، ج8، ص99.

¹⁶⁷ شرف الدين موسى الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد، تحقيق: عبد اللطيف السبكي (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)،

ج3، ص186.

¹⁶⁸ عبد الرحمن بن محمد العاصمي، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع (ط1، 1397هـ/1977م)، ج6، ص303.

¹⁶⁹ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص83.

¹⁷⁰ عبد الرحمن بن عبد الله البعلي، كشف المخدرات والرياض المزهرة لشرح أخصر المختصرات، تحقيق: محمد ناصر (بيروت: دار

البشائر الإسلامية، د.ط، 1423هـ/2002م)، ج2، ص594.

¹⁷¹ الشنقيطي، أضواء البيان، ج27، ص121.

وقال ابن حزم: لا يحل للزاني المسلم أن يتزوج مسلمة، لا زانية ولا عفيفة حتى يتوب¹⁷².
ومن المفسرين ذهب ابن كثير إلى رأي الحنابلة: بأنه لا يصح تزويج المرأة الحرة العفيفة بالرجل الفاجر
المسافح، حتى يتوب توبة صحيحة¹⁷³، وهو قول المباركفوري¹⁷⁴.

أدلة القائلين باشتراط توبة الزانية لصحة نكاحها:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى
الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3]. فهي قبل التوبة في حكم الزنا؛ فإذا تابت زال ذلك¹⁷⁵.
الثاني: قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ
وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 70]. أي أنّ الذين يزنون ومن ذكر معهم إن تابوا وآمنوا، وعملوا عملاً
صالحاً يبذل الله سيئاتهم حسنات، وهو يدل على أن التوبة من الزنا، تذهب أثره¹⁷⁶.

ثانياً: الأدلة من السنة:

قوله ﷺ: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)¹⁷⁷. وقوله ﷺ: (إن التوبة تغسل الحوبة)¹⁷⁸.

ثالثاً: من الآثار:

روي عن الشعبي: أن رجلاً أتى عمر رضي الله عنه فقال: إن لي ابنة كنت وأدتها في الجاهلية، فاستخرجناها قبل
أن تموت، فأدركت معنا الإسلام فأسلمت، فلما أسلمت أصبحنا حد من حدود الله تعالى، فأخذت الشفرة
لتذبح نفسها فأدركنها، وقد قطعت بعض أوداجها، فداويناها حتى برئت، ثم أقبلت بعد بتوبة حسنة وهي

¹⁷² ابن حزم، المحلى، ج 8، ص 751.

¹⁷³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 6، ص 9.

¹⁷⁴ المباركفوري، تحفة الأحوذى، ج 9، ص 18.

¹⁷⁵ ابن قدامة، المغني، ج 7، ص 515.

¹⁷⁶ الشنقيطي، أضواء البيان، ج 5، ص 427.

¹⁷⁷ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم (بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1408هـ/1988م)، ج 1، ص 165.

¹⁷⁸ علاء الدين بن حسام الدين البرهان فوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا (بيروت:

مؤسسة الرسالة، ط 5، 1401هـ/1981م)، كتاب الأخلاق، باب: تعديد الاخلاق المحمودة على ترتيب الحروف المعجمة، ج 3، ص 145.

تخطب إلى قوم فأخبرهم من شأنها بالذي كان؟ فقال عمر رضي الله عنه: أتعمد إلى ما ستر الله فتبديه؟ والله لئن أخبرت بشأنها أحدا من الناس لأجعلنك نكالا لأهل الأمصار، بل أنكحها إنكاح العفيفة المسلمة¹⁷⁹.

مناقشة أدلة القائلين باشتراط توبة الزانية لصحة نكاحها:

أولاً: مناقشة أدلة من الكتاب:

الأول: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً» تقبيح لأمر الزاني أشد تقبيح ببيان أنه بعد أن رضي بالزنا لا يليق به أن ينكح العفيفة المؤمنة، فبينهما كما بين سهيل والثريا فترى هذه شامية إذا ما استقلت، وترى ذاك إذا ما استقل يمانيا وإنما يليق به أن ينكح زانية هي في ذلك طبقه ليوافق كما قيل شن طبقه، أو مشركة هي أسوأ منه حالاً وأقبح أفعالاً.

فلا ينكح: خبر مراد منه لا يليق به أن ينكح كما تقول: السلطان لا يكذب أي لا يليق به أن يكذب نزل فيه لياقة الفعل منزلة عدمه، وهو كثير في الكلام ثم المراد اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا فيكون فيه تقبيح الزنا ما فيه¹⁸⁰.

الثاني: يحتمل أن تكون للزنا المفهوم مما تقدم والتحريم عليه ظاهره، وكذا المؤمنين ولعل هذه الجملة وما قبلها متضمنة لتعليل ما تقدم من الأمر والنهي، ولذا لم يعطف قوله سبحانه: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ» عليه كما عطف قوله عزوجل: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ» وأمر إشعار ما تقدم بالتحريم سهل، وتخصيص المؤمنين بالتحريم عليهم على رأي من يقول: إن الكفار غير مكلفين بالفروع ظاهراً، وأما على رأي من يقول بتكليفهم بها كالأصول وإن لم تصح منهم إلا بعد الإيمان فتخصيصهم بالذكر لشرفهم، ويتحمل أن تكون لنكاح الزانية وعليه فالمراد من التحريم: المنع. وبالمؤمنين: المؤمنون الكاملون. ومعنى منعهم عن نكاح الزواني: جعل نفوسهم أبية عن الميل إليه فلا يليق ذلك بهم، ولا يأبى حمل الآية على ما قرر فيها في سبب نزولها¹⁸¹.

ثانياً: مناقشة أدلة من السنة:

إن التوبة في الحديث عامة في الزاني والزانية، ومن الفقهاء من لم يشترط توبة الزاني لنكاح الزانية، أي أجاز نكاحها منه ولو لم تظهر توبته، فيكون الحديثان على العموم لا على الخصوص.

¹⁷⁹ المرجع السابق، ج3، ص733.

¹⁸⁰ الآلوسي، روح المعاني، ج18، ص84.

¹⁸¹ المرجع السابق، ج18، ص85.

ثالثاً: مناقشة أدلة من الآثار:

إن تصرف عمر رضي الله عنه ربما كان من باب حرصه على إعفاف المرأة وإعفاف من يريد الزواج منها؛ كونه ولي أمر المسلمين؛ ولأن فعله من باب الستر لقوله ﷺ: (لا يستر عبدٌ عبداً في الدنيا إلاّ ستره الله يوم القيامة)¹⁸² وربما لو عُرضت عليه حادثة أخرى على شاكلة الأولى، لتصرف التصرف نفسه وذلك من باب حرصه على مصلحة الأمة، ودرء الفتنة عن الإسلام والمسلمين، وذهب من اشترط التوبة بأنها للاستغفار والندم، والإقلاع عن الذنب كالتوبة من سائر الذنوب.

وروي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قيل له: كيف تُعرّف توبتها؟ قال: يريدّها على ذلك، فإن طاعته فلم تب، وإن أبت فقد تابت، وهو قول ابن حنبل¹⁸³، ومذهب الحنابلة أن الزانية تراود على الزنا فتمتنع، وهو مروي عن عمر وابن عباس رضي الله عنه ونصره ابن رجب¹⁸⁴.

والصحيح أنه لا ينبغي لمسلم أن يدعو امرأة إلى الزنا ويطلبه منها؛ ولأن طلبه ذلك منها إنما يكون في خلوة، ولا تحل الخلوة بأجنبية ولو كان في تعليمها القرآن، فكيف يحل في مراودتها على الزنا؟ ثم لا يأمن إن أجابته إلى ذلك أن تعود إلى المعصية، فلا يحل التعرض لمثل هذا؛ ولأن التوبة من سائر الذنوب وفي حق سائر الناس، وبالنسبة إلى سائر الأحكام على غير هذا الوجه، فكذلك يكون هذا¹⁸⁵ وبعض العلماء يعتبرون بصلاح الحال أغلب الحول، أي إذا مضى عليها أغلب الحول وهي مستقيمة طائعة نادمة على ما فات، وظهر من أحوالها التوبة صح منها ذلك، مثال ذلك: أنها كانت تخرج فصار تقرر في بيتها، وكانت تتصل بالناس فقطعت صلتها بالناس، فظهرت أمارات ودلائل وآثار تدل على صدق توبتها حينها نحكم بتوبتها، فإذا حكمنا بتوبتها وظهر ما يدل على صلاحها، واستقامتها فإنه يستبرئ ما يكون منها، والله أعلم¹⁸⁶.

وقال البعض: توبتها أن تترك ماشية، ثم يصاح وراء ظهرها، فإن التفتت فما زالت في ضعف العفة؛ لأن من كمال عفة المرأة الحية أنها لا تلتفت ولا تنظر إلا في أرضها، وقد يبلغ بها أن تتعثر وتسقط، ولكن سقوط الجسم أهون من سقوط الهوى والردى، ولذلك كن بهذه المثابة، وإذا أذن لها فعلها أن تخرج تلفة،

¹⁸² مسلم بن الحجاج النيسابوري صحيح مسلم (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، كتاب البر والصلة والآداب، باب: بشارة من ستر الله تعالى عيبه في الدنيا بأن يستر عليه في الآخرة، ج8، ص21.

¹⁸³ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

¹⁸⁴ المرداوي، الإنصاف، ج8، ص99.

¹⁸⁵ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

¹⁸⁶ الشنقيطي، شرح زاد المستتقع (د.ط، د.ت)، ج276، ص8.

بمعنى أنها لا تخرج متعطرة ولا متبرجة، وإلاّ منعها وأخذ على يدها، فإن لم يفعل فهو آثم، وبناءً على ذلك فمن حقه أن يمنعها في مثل هذه الأحوال، وكذلك الحال إذا كان طريقها غير آمن، فإنها قد تكون صالحة ولكن غيرها غير صالح، فيشرع للزوج أن يجبسها¹⁸⁷؛ ولأن التوبة تذهب أثر الزنا لقوله عليه الصلاة والسلام: (إن التوبة تغسل الحوبة)¹⁸⁸.

أما العدة: فهي مأخوذة من العد والحساب.
والعدة لغة: الإحصاء، وسميت بذلك لاشتغالها على العدد من الأقراء أو الأشهر غالباً، وجمعها عدد¹⁸⁹.

العدة اصطلاحاً: قال الحنفية: الزمان الذي تتربص فيه المرأة عقيب الطلاق والموت؛ لأنها تعد الأيام المضروبة عليها وتنتظر أوان الفرج الموعود لها¹⁹⁰.
وقال المالكية: هي اسم لمدة تتربص فيها المرأة لمعرفة براءة رحمها، أو للتعبد، أو لتفجعها على زوجها¹⁹¹، وهو قول الشافعية¹⁹².

وعند الحنابلة: مدة معلومة تتربص فيها المرأة لتعرف براءة رحمها¹⁹³.
وعند الظاهرية: هي إقامة المرأة في بيتها مدة عدتها دون فعل المنكر حتى استبرأها¹⁹⁴.
وعند الإمامية: مدة معلومة تتربص فيها المرأة لتعرف براءة رحمها، أو للتعبد¹⁹⁵، وتقسم إلى¹⁹⁶:

¹⁸⁷ المرجع السابق، ج 59، ص 9.
¹⁸⁸ البرهان فوري، كنز العمال، كتاب الأخلاق، باب: تعديد الاخلاق المحمودة على ترتيب الحروف المعجمة، ج 3، ص 145.
¹⁸⁹ مرتضى، تاج العروس، ج 1، ص 2109.
¹⁹⁰ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (د.ط، د.ت)، ج 3، ص 187.
¹⁹¹ أحمد بن غنيم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: رضا فرحات (المدينة المنورة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ط، د.ت)، ج 3، ص 1054.
¹⁹² الحجاوي، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (د.ط، د.ت)، ج 2، ص 125.
¹⁹³ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 411.
¹⁹⁴ ابن حزم، مراتب الإجماع (د.ط، د.ت)، ج 1، ص 53.
¹⁹⁵ زين الدين بن علي العاملي الجبعي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (بيروت: دار العالم الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج 4، ص 77.
¹⁹⁶ النفراوي، المرجع السابق، ج 3، ص 1054.

أولاً: عدة الطلاق: وهي ما تعده المرأة من أيام أقرائها أي ثلاثة أطهار، وإن كانت حاملاً فعدتها بوضع الحمل.

ثانياً: عدة الوفاة: وهي أربعة أشهر وعشر ليالٍ، وإن كانت حاملاً تعتد بوضع الحمل.

ثالثاً: عدة الإيلاء: وهو الحلف أو القسم، وهي أربعة أشهر.

رابعاً: عدة الزانية: وهو ما يهمننا في هذا البحث، فإن كانت حائلاً فاستبراؤها عند حيضها، وإن كانت حاملاً فعدتها بوضع الحمل، وقد اختلف الفقهاء في ذلك على أقوال عدة: الأول: لعدة على الزانية، والثاني: الزانية عليها العدة. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

القول الأول: وهو قول الصحابة أبي بكر وعمر ورواية عن علي رضي الله عنه وجمهور الحنفية، والشافعية، وهو قول الفقيه الثوري، والمجلس الأوربي للفتوى.

من أقوال الصحابة: المزني بها لا عدة لها¹⁹⁷.

أقوال الفقهاء في المذهب الحنفي: قال أبو حنيفة، وأبو يوسف: إذا رأى امرأة تزني فتزوجها، حل له وطؤها قبل أن يستبرئها، وقال محمد: لا أحب أن يطأها ما لم يستبرئها¹⁹⁸، وقال الكاساني: لعدة على الزانية، حاملاً كانت أو غير حامل إلا أنها لا توطأ حتى لا يسقي بمائه زرع غيره¹⁹⁹، وقال ابن نجيم: لو تزوج بامرأة الغير علماً بذلك ودخل بها، لا تجب العدة عليها حتى لا يحرم على الزوج وطؤها؛ لأنه زنا والمزني بها لا تحرم على زوجها²⁰⁰، ولو زنت امرأة رجل لم تحرم عليه، وجاز له وطؤها عقب الزنا²⁰¹، وقال ابن عابدين: لعدة لزنا، بل يجوز تزوج المزني بها وإن كانت حاملاً؛ لكن يمنع عن الوطء حتى تضع²⁰².

أقوال الفقهاء في المذهب الشافعي: قال الشافعي: لا حرمة للزنا في وجوب العدة منه، سواء أكانت حاملاً من الزنا أم حائلاً، وسواء أكانت ذات زوج فيحل للزوج أن يطأها في الحال، أم كانت خلية فيجوز للزاني وغيره أن يستأنف العقد عليها في الحال، غير أننا نكره له وطئها في حال حملها حتى تضع²⁰³، وقال

¹⁹⁷ النووي، المجموع شرح المذهب، ج18، ص150.

¹⁹⁸ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج3، ص246.

¹⁹⁹ الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص192.

²⁰⁰ ابن نجيم، البحر الرائق، ج4، ص151.

²⁰¹ المرجع السابق، ج3، ص103.

²⁰² ابن عابدين حاشية ابن عابدين، ج3، ص503.

²⁰³ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص191.

البغوي: وإذا زنى رجل بامرأة فلا عدة عليها، ويجوز لها أن تنكح في الحال²⁰⁴، وقال النووي: المزي بها لا عدة لها²⁰⁵، وقال الرملي: إن كان الحمل من زنا، كأن فسخ نكاح صبي بعيب أو غيره بعد دخوله وهي حامل من زنا، أو تزوج الرجل حاملاً من زنا ثم طلقها، أو فسخ نكاحها بعد الدخول، انقضت العدة بالحيض مع وجود الحمل²⁰⁶، وقال البجيرمي: الحامل من زنا بالأسبق من الوضع، وحیضة من ذوات الحيض، أو شهر في غيرها²⁰⁷، ويميل الفقيه الثوري إلى هذا الرأي حيث قال: المزي بها لا عدة لها²⁰⁸.
وذهب المجلس الأوربي للفتوى: أن الزانية لا عدة عليها ولو كانت حاملاً من الزنا²⁰⁹.

أدلة القائلين بعدم وجوب العدة على الزانية:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ نساء: [24].

قال أبو حنيفة وأبو يوسف: بأن جواز النكاح ثابت لنص الآية، وأن الصحة للوطء إمارة الفراغ عن حمل ثابت النسب، أو هو دليل الفراغ في المحتمل لا فيما تحقق وجوده، ومع الحكم بالفراغ لا يثبت توهم الشغل شرعاً، فلا موجب للاستبراء والحكم لا يثبت بلا سبب، وعند محمد الوطاء يوجب توهم الشغل فتستبرأ كالمشتراة، وإلى قول محمد ذهب الفقيه أبو الليث لأنه أحوط²¹⁰.

ثانياً: الأدلة من السنة:

الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)²¹¹؛ ولأن العدة شُرعت لحفظ النسب، والزنا لا يتعلق به ثبوت النسب، ولا يوجب العدة.

²⁰⁴ البغوي، شرح السنة، ج 9، ص 290.

²⁰⁵ النووي، المرجع السابق، ج 18، ص 150.

²⁰⁶ شمس الدين أحمد بن حمزة الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1404هـ/1984م)، ج 1، ص 355.

²⁰⁷ سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1417هـ/1996م)، ج 4، ص 420.

²⁰⁸ النووي، المرجع السابق، ج 18، ص 150.

²⁰⁹ المجلس الأوربي للفتوى، 14 - يوليو - 2008.

²¹⁰ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج 3، ص 246.

²¹¹ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب (بيروت: دار ابن كثير، ط 3، 1407هـ/1987م)، كتاب البيوع، باب: تفسير المشبهات، ج 2، ص 724.

الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقي ماءه زرع غيره)²¹²، فلا عدة عليهن؛ لأن الزنا لا يتعلق به ثبوت النسب، ولأنه لاحرمة لماء الزنا فلا يمنع من النكاح²¹³.
 الثالث: حديث عائشة رضي الله عنها: (لا يحرم الحرام الحلال) وهذا نص منتشر في الصحابة، وأن عمر رضي الله عنه حين جلد الغلام والجارية حرص أن يجمع بينهما من غير اعتبار عدة²¹⁴.

ثالثاً: الأدلة من القياس:

إن العدة في الأصول لا تجب إلا بأسباب تقدمتها بنكاح ثم طلاق أو موت؛ فلم يكن قبل الزنى بسبب تجب العدة بزواله، وكذلك لم يجب عندهم فيه عدة، والقياس عندهم في الحمل مثله في استبراء الرحم²¹⁵، والزانية لعدة عليها؛ لأنه زنا والمزني بها لا تحرم على زوجها²¹⁶؛ ولأن العدة لصيانة ماء الرجل، ولا حرمة لماء الزاني بدليل أنه لا يثبت به النسب²¹⁷، والحمل يسد مخرج الحيض وقد جعل دليلاً على براءة الرحم، فالحامل لا تحيض²¹⁸، وكذلك لاحرمة حمل الزنا تقتضي تحريم الوطء، وعلى القول بحله فهو مكروه، ولو اشترى أمة وتبين له أنها حبلى من زنا، فلا يقع الاستبراء بوضع الحمل والله أعلم²¹⁹، ولأن العدة لحفظ النسب ولا يلحقه نسب²²⁰، ولا حرمة للزنى، فلا عدة عليها بالاتفاق²²¹.

مناقشة أدلة القائلين بعدم وجوب العدة على الزانية:

أولاً: مناقشة أدلة من الكتاب:

²¹² الطبراني، المعجم الكبير، رويغ بن ثابت الأنصاري، باب: الرأ، ج 5، ص 26.

²¹³ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 192.

²¹⁴ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج 9، ص 192.

²¹⁵ ابن عبد البر، الاستذكار، ج 7، ص 512.

²¹⁶ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 4، ص 151.

²¹⁷ البغوي، شرح السنة، ج 9، ص 29.

²¹⁸ الرملي، نهاية المحتاج، ج 1، ص 356.

²¹⁹ الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، ج 4، ص 94.

²²⁰ النووي، المجموع شرح المذهب، ج 18، ص 150.

²²¹ الشرييني، مغني المحتاج، ج 3، ص 388.

إن كانت الآية على عمومها فقوله تعالى: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: 4]. مخصوص بالعدة سواء أكانت للزانية أم غيرها.

ثانياً: مناقشة أدلة من السنة:

الأول: دلالة الحديث في الحامل بثابت النسب، وحديثنا في الحمل من الزنا فلا يكون الحديث داخلاً ضمن هذا الباب على أغلب الظن.

وذكر الشنقيطي: أن المرأة لو وطئت وهي حامل لانتشى ولد غيره بمائه، فيكون قد سقى بمائه زرع غيره، وفي هذا يقول بعض العلماء: إن هذا يدل على عظم أمر الزنا؛ لأنه إذا زنى وأدخل على أهله ولداً ليس منهم، وأغذاه في سمعه وبصره والعياذ بالله، وأدخل من يطعم من طعام قوم وشرابهم، ولا يحل له أن يطعم ويشرب، وأن ينظر إلى نسائهم وهم ليسوا بمحارم، فكل هذا من الآثار المترتبة على اختلاط الماء²²²، وإن المزني بها إذا تزوجت قبل الاعتداد، اشتبه ولد الزوج بالولد من الزنا، فلا يحصل حفظ النسب²²³، وقد روى نافع أن رجلاً استكره جارية فافتضها، فجلده أبو بكر ﷺ ولم يجلدها ونفاه سنه ثم جاء فزوجه إياها بعد ذلك²²⁴.

الثاني: النكاح ثابت بنص الآية؛ ولكن حرم الوطء لوجود الشغل حقيقة وهو وجود الماء من غير النكاح، وإن نكحت قبل العدة يحتمل أن تكون حاملاً فيكون نكاحها باطلاً، فلم يصح كالموطوءة بشبهة، وإذا لم يصح نكاح الحامل فغيرها أولى؛ لأن وطء الحامل لا يفضي إلى اشتباه النسب، ويحتمل أن يكون ولدها من الأول، ويحتمل أن يكون من الثاني، فيفضي إلى اشتباه الأنساب فكان بالتحريم أولى؛ ولأنه وطء في القبل فأوجب العدة كوطء الشبهة²²⁵.

الثالث: لا يوجد دليل على أن حديث عائشة رضي الله عنها سيق على المعنى المقصود أصالة، بالإضافة إلى ذلك هناك من اعتبر الحديث ضعيفاً أو متروكاً، فلا يصح الاستدلال به في هذا الباب، وأن عمر ﷺ لم يجمع بين الغلام والجارية لعدم موافقة الغلام، ولو وافق الغلام لربما أمر عمر ﷺ الجارية بلزوم العدة قبل نكاحها منه.

²²² الشنقيطي، شرح زاد المستتفع، ج6، ص7.

²²³ الشنقيطي، شرح زاد المستتفع، ج9، ص77.

²²⁴ ابن العربي، أحكام القرآن، ج5، ص489. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص151.

²²⁵ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515.

ثالثاً: مناقشة أدلة من القياس:

إن الغاية من العدة لمعرفة براءة الرحم، والنصوص في العدة على عمومها لا تفرق بين الزانية وغيرها.

القول الثاني: وهو قول زفر من الحنفية، والمالكية، والغزالي والشربيني من الشافعية، والحنابلة، والفقهاء الأوزاعي: وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

من أقوال الفقهاء في المذهب الحنفي: قال زفر: لا يحل الزواج إلاً بوجود العدة، وهي أن تحيض ثلاث حيضات بناءً على الأصل²²⁶.

أقوال الفقهاء في المذهب المالكي: قال مالك: إذا زنى الرجل بالمرأة ثم أراد نكاحها، فذلك جائز له بعد أن يستبرئها عن مائه الفاسد، وإن عقد النكاح قبل أن يستبرئها فهو كالنكاح في العدة، ولا يحل له أبداً إن كان وطؤه في ذلك، وإذا تزوج امرأة حرة فدخل بها، فجاءت بولد بعد شهر أنه لا ينكحها أبداً؛ لأنه وطأها في عدة²²⁷، وقال ابن عبد البر: لا يحل للزانية الحرة أن تتزوج، ولا يطؤها زوجها حتى استبرأها بثلاث حيضات، وبوضع الحمل إن كانت حاملاً، أما الأمة الزانية فيكفي لاستبرائها حيضة واحدة، ووضع الحمل إن كانت حاملاً²²⁸، وهو قول العبدري²²⁹، وقال أصبغ: من زنت زوجته لم يطأها إلا بعد ثلاث حيض²³⁰، وقال الثعلبي: ومن ملك أمة حاملاً لم يكن له وطؤها حتى تضع، ولا يجوز لمن وطئ أمة أن يبيعها قبل أن يستبرئها، ولا يجوز للمشتري أيضاً وطؤها حتى يستبرئها؛ وإن اتفقا على استبراء واحد جاز²³¹، وقال ابن عليش: أما الزنا فوضعه استبرأؤه، وذكر قول التتائي: بأن استبراء الحامل بالوضع لحملها كله، ولا فرق بين حامل من زنا وغيره²³².

²²⁶ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج3، ص246.

²²⁷ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص511.

²²⁸ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ج2، ص631.

²²⁹ العبدري، التاج والأكليل، ج4، ص167.

²³⁰ المرجع السابق، ج4، ص154.

²³¹ عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي، التلقيب في الفقه المالكي، تحقيق: محمد بو خيرة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،

1425هـ/2004م)، ج1، ص139.

²³² ابن عليش، فتح العلي المالك، ج3، ص365.

أقوال الفقهاء في المذهب الشافعي: قال الشرييني: في الأمة والمتحيرة وإن كانت من ذوات الحمل ولو من زنا، فاستبرأؤها يحصل بالوضع؛ لأن المقصود معرفة براءة الرحم²³³، وقال الغزالي: إن الحامل من الزنا عدتها بوضع الحمل²³⁴، وهو قول زكريا الأنصاري²³⁵.

أقوال الفقهاء في المذهب الحنبلي: قال ابن قدامة: ولا يحل نكاح الزانية إلا بشرطين: أحدها: إنقضاء العدة، فإن حملت من الزنا فقضاه عدتها بوضع الحمل، وعلى هذا تكون عدة الزانية كعدة المطلقة، فلا تنكح الزانية حتى تُعلم براءة رحمها، إما بثلاث حيض أو بحیضة²³⁶، وهو قول الشنقيطي²³⁷، وابن مفلح²³⁸، وقال ابن تيمية: تعتد المزني بها بحیضة، وهو مذهب عثمان بن عفان²³⁹، ورواية عن مالك، وأحمد، وقال الحسن، والنخعي تعتد عدة الموطوءة بشبهة²⁴⁰، وقال ابن القيم: وذهب أحمد بن حنبل إلى عدم جواز تزوج الزانية حتى تتوب وتنقضي عدتها، ولا يجوز نكاح الزانية حتى تعلم براءة رحمها، إما بثلاث حيض أو بحیضة²⁴¹، وعند المرادوي: إن وُطئت امرأته بشبهة أو زنا تحرم عليه حتى تعتد²⁴²، وقال السيوطي: والمزني بها إذا ملكها فلا يحل له وطؤها حتى يستبرئها²⁴³، وقال البهوتي: وعدة موطوءة بزنا

²³³ الشرييني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1415هـ/1995م)، ج2، ص475.

²³⁴ محمد بن حامد الغزالي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود، محمد محمد (القاهرة: دار السلام، د.ط، 1417هـ/1997م)، ج6، ص165.

²³⁵ الأنصاري، أسنى المطالب، ج3، ص410.

²³⁶ ابن قدامة، المغني، ج7، ص515؛ ابن قدامة، الشرح الكبير، ج7، ص501.

²³⁷ الشنقيطي، شرح زاد المستنقع، ج329، ص3.

²³⁸ ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، ج8، ص118.

²³⁹ ابن تيمية، الاختيارات الفقهية، ج1، ص588؛ ابن قدامة، المرجع السابق، ج3، ص194.

²⁴⁰ ابن قدامة، الشرح الكبير، ج9، ص130.

²⁴¹ ابن القيم، حاشية ابن القيم، ج6، ص119-136.

²⁴² المرادوي، الإنصاف، ج8، ص99، ج9، ص216؛ ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، ج8، ص118.

²⁴³ مصطفى السيوطي الرحباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (دمشق: المكتب الاسلامي، د.ط، 1381هـ/1961م)،

ج5، ص590.

كمطلقة²⁴⁴، وهو قول العاصمي²⁴⁵، ومحمد عبد الوهاب²⁴⁶، ومن الفقهاء من يميل إلى هذا الرأي وهو الإمام الأوزاعي حيث قال: لا يتزوج الزاني الزانية إلا بعد حيضة، وأحب إلي أن تحيض ثلاثاً²⁴⁷.

أدلة القائلين بوجوب العدة على الزانية:

أولاً: الأدلة من الكتاب:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4].
الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: 235].

ثانياً: الأدلة من السنة:

الأول: قوله ﷺ: (لا توطأ حامل حتى تضع حملها ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة)²⁴⁸.
الثاني: قوله ﷺ: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقي ماءه زرع غيره)²⁴⁹، وعلى هذا تلزمته العدة ويحرم عليها النكاح؛ لأن الأصل معرفة براءة الرحم²⁵⁰.
الثالث: قوله ﷺ: (لقد هممت أن ألعنه لعنة تدخل معه قبره، كيف يورثه وهو لا يحل له)²⁵¹ أي منع وطء الحبال قبل الاستبراء بوضع الحمل.
الرابع: قوله ﷺ: (لا يقعن رجل على امرأة وحملها لغيره)²⁵²، فلا يجوز الوطء للمرأة التي علق ماؤها من الغير، وكذلك لا يجوز وطء معتدة غيره وامرأة غيره بعد فراقهما إلا بعد استبرائهما²⁵³، وهو قول

²⁴⁴ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 425.

²⁴⁵ العاصمي، حاشية الروض المربع، ج 7، ص 27.

²⁴⁶ عبد الوهاب، مختصر الإنصاف والشرح الكبير، ج 1، ص 699.

²⁴⁷ ابن عبد البر، الاستذكار، ج 7، ص 511.

²⁴⁸ الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الطلاق، باب: في استبراء الأمة، ج 2، ص 224.

²⁴⁹ الطبراني، المعجم الكبير، رويغ بن ثابت الأنصاري، باب: الرء، ج 5، ص 26.

²⁵⁰ ابن قدامة، المغني، ج 7، ص 515.

²⁵¹ أبو نعيم، المسند المستخرج على صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب: باب النهي عن وطء الحبال من السبي، ج 4، ص 115.

²⁵² ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 14، ص 412.

²⁵³ الشنقيطي، شرح زاد المستتقع، ج 672، ص 7.

المرغاني²⁵⁴، والزبيدي²⁵⁵، وابن نجيم²⁵⁶، وعند زفر: أن تحيض ثلاثاً، أي وجوب العدة للزوج بعد كل وطفاء، ولو من زنا²⁵⁷.

ورأي مالك: أن ماء الزنا وإن كان لا حرمة له، فماء النكاح له حرمة، ومن حرمة ألا يُصَبَّ على ماء السفاح فيخلط الحرام بالحلال، ويمزج ماء المهانة بماء العزة²⁵⁸، وهو قول ابن القيم²⁵⁹، وابن مفلح²⁶⁰، وابن قدامة²⁶¹،

والشربيني²⁶²، والشنقيطي²⁶³، والبهوتي²⁶⁴، والعاصمي²⁶⁵.

وقاس مالك استبراء الرحم من الزنى بثلاث حيض في الحرة على حكم النكاح الفاسد المفسوخ؛ لأن حكم النكاح الفاسد عند الجميع كالنكاح الصحيح في العدة، فكذلك الزنى لأنه لا يستبرئ رحم غيره في حرة بأقل من ثلاث حيض قياساً على العدة²⁶⁶.

واستدل الغزالي بقوله عليه الصلاة والسلام (حتى تضع) حيث أطلق ولم يقيد، ومنهم من قال: لا تنقضي بالزنا كما في العدة، وقيل هذا يلتفت على أن المعتبر حيض أم طهر، فإن اعتبرنا الحيض من حيث إنه دليل البراءة، فكذلك حمل الزنا دليل البراءة وإلا فلا²⁶⁷.

مناقشة أدلة القائلين بوجوب العدة على الزانية:

أولاً: مناقشة أدلة من الكتاب:

²⁵⁴ علي بن أبي بكر الرشداني المرغاني، الهداية شرح بداية المبتدي (المدينة المنورة: المكتبة الإسلامية، د.ط، د.ت)، ج4، ص88.

²⁵⁵ الزبيدي، الجوهرة النيرة، ج3، ص491.

²⁵⁶ ابن نجيم، البحر الرائق، ج3، ص229.

²⁵⁷ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج3، ص246.

²⁵⁸ ابن العربي، أحكام القرآن، ج5، ص488.

²⁵⁹ ابن القيم، حاشية ابن القيم ج6، ص136.

²⁶⁰ ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، ج8، ص118.

²⁶¹ ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل (د.ط، د.ت)، ج3، ص26؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص77.

²⁶² الشربيني، الإقناع، ج2، ص474.

²⁶³ الشنقيطي، المرجع السابق، ج7، ص267.

²⁶⁴ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص245.

²⁶⁵ العاصمي، حاشية الروض المربع، ج7، ص71.

²⁶⁶ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص511.

²⁶⁷ الغزالي، الوسيط، ج6، ص165.

الأول: الآية على عمومها وعلى الظاهر في المطلقة والمتوفى عنها زوجها، ولا تختص بالزانية.

الثاني: إن سبب نزول الآية على الأغلب هو لبيان عدم التعرض لخطبة النساء إلا بعد انتهاء العدة، سواء أكانت عدة طلاق أم عدة وفاة، أم عدة حمل، وإن كانت الآية تخص الزانية فهي من باب العام وليس الخاص، أما الأحاديث التي سبقت للدلالة على العدة، فهي لغرض الحفاظ على الأنساب من الاختلاط، كي لا يختلط ابن الحلال بابن الحرام، ولا اعتداد بماء الزاني لعدم حرمة.

فقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه حد غلاما وجارية فجرا، ثم حرج على أن يجمع بينهما فأبى الغلام. فلم يكن عنده أن عليها عدة من زنى، ولا مخالف له من الصحابة، ولا وجه لمن جعل ماء الزاني كماء المطلق، ففاسه عليه وأباح للزاني نكاحاً دون عدة؛ لأن العدة فيها حق للزوج وعبادة عليه لقوله عز وجل: ﴿وَأَخْصُوا الْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: 1]. وقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ﴾ [الأحزاب: 46].

والعدة من الزنى لو وجبت لم يكن للزاني فيها حق، وهو من سائر الناس؛ لأنه لا فراش له ولا ولد يلحق به، فلما لم يمنع الزاني من نكاحها لم يمنع غيره²⁶⁸.

ثانياً: مناقشة أدلة من السنة:

الأول والثاني: أمر النبي ﷺ الناس في سبي أوطاس أن لاتوطأ الحبالى حتى يضعن، ولا الحبالى حتى يستبرأن بحيضة، ولو كان عليهن عدة كان أزواجهن أحق بهن إن جاؤوا، ولكن ليس عليهن عدة، ولاحق لأزواجهن فيهن، إلا أن المسلمين يستبرؤونهن، وهذا ليس فيه اختلاف²⁶⁹.

الثالث والرابع: إن وجوب العدة من الماء إنما يكون لحرمة هذا الماء، فلم تحب منه العدة؛ ولأنه انتفى عن الزنا سائر أحكام الوطء الحلال، من المهر، والنفقة، والنسب، والسكنى، والإحسان وغيرها، فينتفي عنه حكم العدة²⁷⁰.

الرأي الرابع:

²⁶⁸ ابن عبد البر، الاستذكار، ج7، ص511.

²⁶⁹ الشافعي، الأم، ج7، ص347.

²⁷⁰ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص192.

يميل الباحث إلى رأي الحنابلة باشتراط التوبة ولزوم العدة لنكاح الزانية، حيث تكون بهذين الشرطين قد خرجت من كونها زانية ودخلت بتوبتها تحت قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: 70].
وتكون قد شملت بنص الحديث (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)²⁷¹، ولزومها العدة إن كانت حاملاً، واستبراؤها بالحيض إن كانت حائلاً تكون قد برئت وتطهرت مما علق بها من ماء الزنا.

المبحث الثالث: مدى انفساخ النكاح بزنا أحد الزوجين

الفسخ لغة: التفريق، وفسخ الشيء: إذا فرقه. وانفسخ العزم والبيع والنكاح: انتقض، وقد فسخه: إذا نقضه²⁷².

الفسخ اصطلاحاً: عند الحنفية: هو ارتفاع حكم العقد من الأصل كأن لم يكن²⁷³.

وقال المالكية: هو رد كل واحد من العوضين لصاحبه²⁷⁴.

وقال الشافعية: هو رفع للعقد من حين الفسخ²⁷⁵، وهو قول الحنابلة²⁷⁶، والإمامية²⁷⁷، ولم أجد للظاهرية نصاً في تعريف الفسخ، وذهب الفقهاء في انفساخ النكاح بزنا أحد الزوجين إلى قولين: الأول: فسخ النكاح بين الزوجين في حال زنا أحدهما، والثاني: عدم فسخ النكاح.

القول الأول: لم يذهب أحد من فقهاء المذاهب إلى هذا القول؛ ولكنه مروي عن بعض الصحابة ومنهم علي، وجابر بن عبد الله رضي الله عنه ومن التابعين الحسن البصري، ويميل المفسر ابن عاشور إلى هذا الرأي. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

²⁷¹ ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ج1، ص165.

²⁷² مرتضى، تاج العروس، ج2، ص273.

²⁷³ الكاساني، بدائع الصنائع، ج5، ص182.

²⁷⁴ القراني، الذخيرة، ج4، ص446.

²⁷⁵ الشرييني، مغني المحتاج، ج2، ص230.

²⁷⁶ البهوتي، كشف القناع، ج3، ص208.

²⁷⁷ الشيخ الأنصاري، كتاب النكاح (د.ط، د.ت)، ج1، ص129.

أقوال الصحابة والتابعين: روي عن علي عليه السلام أن زوجة الرجل إذا زنت بطل نكاحها²⁷⁸، وإنه فرق بين رجل وامرأته زنى قبل الدخول بها²⁷⁹، وعن جابر بن عبد الله عليه السلام أن المرأة إذا زنت يفرق بينهما، وليس لها شيء وهو قول الحسن البصري من التابعين²⁸⁰.

من أقوال المفسرين: قال ابن عاشور: ومقتضى التحريم الفساد، وهو يقتضي الفسخ²⁸¹.

أدلة القائلين بفسخ النكاح بين الزوجين في حال زنا أحدهما:

أولاً: الأدلة من الآثار:

الأول: استدل علي عليه السلام والحسن البصري بإبطال النكاح لتحريم اجتماع المائتين في فرج²⁸²، وأن الزوج لو قذفها ولا عنها بانت، لتحقيقه الزنا عليها فدل على أن الزنا بينهما²⁸³.

الثاني: قال ابن عاشور: أن مجموع الآية مقصود منه التشريع دون الإخبار؛ لأنه تعالى قال في آخرها: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ ولأنها نزلت جواباً عن سؤال مرثد تزويجه عناق، وهي زانية ومشركة ومرثد مسلم تقي، غير أن صدر الآية ليس هو المقصود بالتشريع، بل هو تمهيد لآخرها وأن حكمها عام لمرثد وغيره من المسلمين بحق عموم لفظ المؤمنين، وأن قوله: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ تمهيد للحكم المقصود الذي في قوله: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ وأنه مسوق مساق الإخبار دون التشريع، إذ لا يفهم أن يكون المعنى أن الذي يحدث الزنى لا يتزوج إلا زانية، لانتفاء جدوى تشريع منع حالة من حالات النكاح عن الذي أتى زنى، وهذا على عكس محمل قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: 2]. فإنه بالمعنى الوصفي، إذ الجلد عقوبة إنما تترتب على إحداث جريمة توجبها، فتمحض أن يكون المراد من قوله: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ من كان الزنى دأباً له قبل الإسلام وتخلق به، ثم أسلم وأراد تزوج امرأة ملازمة للزنى مثل البغايا ومتخذات الأخدان، ولا يكنّ إلا غير مسلمات لا محالة، فنهى الله المسلمين عن تزوج مثلها بقوله: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ لأن المؤمن لا يكون الزنى له دأباً، ولو صدر منه لكان على سبيل الفلتة كما وقع لماعز بن مالك، وجملة ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ تكميل للمقصود من الجملتين قبلها، وهو

²⁷⁸ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص190.

²⁷⁹ ابن قدامة، المغني، ج7، ص518.

²⁸⁰ المرجع السابق، ج7، ص518.

²⁸¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص157.

²⁸² الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص190.

²⁸³ ابن قدامة، المغني، ج7، ص518.

تصريح بما أريد من تفضيع نكاح الزانية وبيان الحكم الشرعي في القضية، ومقتضى التحريم الفساد، وهو يقتضي الفسخ²⁸⁴.

مناقشة أدلة القائلين بفسخ النكاح بين الزوجين في حال زنا أحدهما:

أولاً: مناقشة أدلة من الآثار: الأول: إذا اجتمع ماءان في فرج ثبت ماء النكاح لحرمته ولثبوت النسب منه؛ ولأنه الأسبق ومن زواج صحيح، ولا حرمة لماء السفاح لعدم ثبوت النسب، ولقوله ﷺ: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)²⁸⁵ أي أن الفراش ثابت بالزوجية ونسب الولد يلحق الأب ولا شيء للزاني، فلا داعي لتحريم النكاح أو فسخه.

الثاني: لا يفسخ النكاح؛ لأن حالة الابتداء تفارق حالة البقاء حيث إن آية الزنا في ابتداء النكاح، وحديث لا تمنع يد لامس هو في الاستمرار على النكاح، فيحرم على الرجل أن يتزوج بالزانية، ويجوز له أن يستمر في نكاح من زنت وهي تحته²⁸⁶ وأن رسول الله ﷺ سأل عن ماعز عند إقراره بالزنا، إن كان بكرًا أم ثيبًا، فقيل: بل ثيب، فأمر عليه الصلاة والسلام برجمه ولم يفسخ نكاحه²⁸⁷.

القول الثاني: وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، والإمامية، ومن المحدثين الخطابي ومن المفسرين السائس. ومن الفقهاء المعاصرين ابن باز والزحيلي وفتاوى الشبكة الإسلامية. وفيما يلي تفصيل أقوالهم:

أقوال الفقهاء من المذهب الحنفي: قال ابن نجيم: لا يجب على الزوج تطليق الفاجرة، ولا عليها تسريح الفاجر، إلا إذا خافا ألا يقيما حدود الله، فلا بأس أن يتفرقا، والمزني بها لا تحرم على زوجها²⁸⁸.

²⁸⁴ ينظر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 18، ص 154-157.

²⁸⁵ البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: تفسير المشبهات، ج 2، ص 724.

²⁸⁶ المباركفوري، تحفة الأحمدي، ج 9، ص 18.

²⁸⁷ ابن حزم، المحلى، ج 8، ص 751.

²⁸⁸ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 3، ص 115، ج 11، ص 84.

وكذا جاء في رد المختار²⁸⁹، وقال المباركفوري: يجوز للرجل أن يستمر على نكاح من زنت وهي تحته²⁹⁰، وهو قول العظيم آبادي²⁹¹.

أقوال الفقهاء في المذهب المالكي: قال القرطبي: في الآية دليل على أن الزوج بالزانية صحيح، وإذا زنت زوجة الرجل لم يفسد النكاح، وإذا زنى الزوج لم يفسد نكاحه مع زوجته، وهذا على أن الآية منسوخة²⁹²، وقال ابن رشد: لا يحل للرجل إذا كره المرأة أن يمسكها ويضيق عليها حتى تفتدي منه وإن أتت بفاحشة من زنا أو نشوز وبذاء؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء:20]. هذا مذهب مالك رحمه الله وجميع أصحابه²⁹³، وقال الخطاب: من زنت زوجته فوطئها زوجها في ذلك الماء فلا شيء عليه²⁹⁴، وقال الثعلبي: لا يفسخ نكاح المرأة بزناها عند زوجها، ولا يطؤها إلا بعد استبرائها²⁹⁵.

أقوال الفقهاء في المذهب الشافعي: قال الشافعي: لو نكح امرأة لم يعلم بزناها فعلم ذلك قبل دخوله عليها ونكاحها، أو بعده لا يفسخ نكاحها²⁹⁶، وقال النووي: وإن زنى رجل بزوجة رجل لم يفسخ نكاحها²⁹⁷، وقال الماوردي: إذا زنت المرأة فنكاحها صحيح لا يفسخ بزناها، ولا يفسخ نكاح حامل من زنا²⁹⁸، وهو قول المزني²⁹⁹.

أقوال الفقهاء في المذهب الحنبلي: قال ابن قدامة: إن زنت امرأة رجل أو زنى زوجها لم يفسخ النكاح، سواء أكان قبل الدخول أم بعده³⁰⁰، وإن وطئت امرأة الرجل بشبهة أو زنا لم يفسخ نكاحه؛ لأن

²⁸⁹ ابن عابدين، رد المختار، ج9، ص326.

²⁹⁰ المباركفوري، المرجع السابق، ج9، ص18.

²⁹¹ محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ/1995م)، كتاب المناسك، باب: في قوله تعالى: +الزاني لا ينكح إلا زانية...-، ج6، ص34.

²⁹² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص170.

²⁹³ العبدري، التاج والإكليل، ج3، ص418.

²⁹⁴ محمد بن عبد الرحمن الخطاب الرعي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات (الرياض: دار عالم الكتب، طبعة خاصة، 1423هـ/2003م)، ج5، ص36.

²⁹⁵ الثعلبي، التلقين، ج1، ص121.

²⁹⁶ الشافعي، الأم، ج5، ص12.

²⁹⁷ النووي، المجموع شرح المذهب، ج16، ص222.

²⁹⁸ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص190-188.

²⁹⁹ إسماعيل بن يحيى المزني، مختصر المزني (بيروت: دار المعرفة، 1393هـ/1973م)، ج1، ص196.

³⁰⁰ ابن قدامة، المغني، ج7، ص518.

النكاح سابق فكان أولى³⁰¹، وعند ابن تيمية: لو نكحت المرأة قبل الزنا لا يفسخ نكاحها³⁰²، وقال العاصمي: ولا يفسخ نكاح زوج وطئت زوجته بشبهة أو زنا³⁰³، وعن ابن مفلح: لا يفسخ نكاح بزنا³⁰⁴، وهو قول السيوطي³⁰⁵، وقال الشنقيطي: من تزوج امرأة يظنها عفيفة، ثم زنت وهي في عصمته، أن النكاح لا يفسخ³⁰⁶، وقال البهوتي: وإن زنت امرأة قبل الدخول أو بعده لم يفسخ النكاح، أو زنى رجل قبل الدخول بزوجه أو بعده لم يفسخ النكاح بالزنا³⁰⁷.

قول ابن حزم الظاهري: وإن نكح عفيف عفيفة، ثم زنا أحدهما أو كلاهما، لم يفسخ النكاح بذلك³⁰⁸.

قول فقهاء الإمامية: قال الروحاني: لا تحرم الزوجة على الزوج بالزنا، ولو زنت امرأة الرجل وهي في حباله لم تحرم عليه³⁰⁹، ويميل إلى هذا الرأي محمد علي السائيس من **المفسرين** حيث قال: إذا زنت الزوجة لا يفسخ نكاحها³¹⁰.

من أقوال المحدثين: قال الخطابي: إن الزوجة إذا زنت لا يفسخ نكاحها³¹¹، ويميل إلى هذا الرأي من **الفقهاء المعاصرين** ابن باز والزحيلي.

قال ابن باز: لا تطلق زوجة الرجل بوقوعه في الزنا³¹².

وقال الزحيلي: والزنى لا يوجب تحرهما على الزوج، ولا يوجب الفرقة بينهما³¹³.

وجاء في **فتاوى الشبكة الإسلامية:** بأن النكاح صحيح لا يفسخ بالزنا³¹⁴.

³⁰¹ ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل، ج3، ص26.

³⁰² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج15، ص320.

³⁰³ العاصمي، حاشية الروض المربع، ج7، ص72.

³⁰⁴ ابن مفلح، الفروع ومعه تصحيح الفروع، تحقيق: عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ/2000م)، ج9، ص255.

³⁰⁵ الرحيباني، مطالب أولي النهى، ج5، ص574.

³⁰⁶ الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص418.

³⁰⁷ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص85.

³⁰⁸ ابن حزم، المحلى، ج8، ص751.

³⁰⁹ محمد صادق الروحاني، فقه الصادق (د.ط، د.ت)، ج23، ص314.

³¹⁰ السائيس، تفسير آيات الأحكام، ج1، ص549.

³¹¹ ابن الملتن، البدر المنير، ج8، ص182.

³¹² عبد العزيز عبد الله بن باز، فتاوى إسلامية (موقع ملتقى أهل الحديث، د.ط، د.ت)، ج3، ص383.

³¹³ الزحيلي، التفسير المنير، ج18، ص130.

أدلة القائلين بعدم فسخ النكاح بين الزوجين في حال زنا أحدهما:

أولاً: الأدلة من السنة:

الأول: بما روي عن ابن الزبير أن رجلاً قال للنبي ﷺ إن امرأتي لاتدفع يد لامس. فأمره عليه الصلاة والسلام بالاستمتاع منها، فيحمل ذلك على أنها لاتمنع أحدٌ ممن يريدُها على الزنا، فإن قيل إنها لا ترد متصديقاً طلب منها ماله، قيل: هذا خطأ من وجهين: أحدهما: لو أنه أراد ذلك لقال: لاترد يد ملتمس؛ لأن الطالب يكون ملتمساً، واللامس يكون مباشراً، فلما عدل إلى يد لامس خرج عن هذا التأويل. والآخر: أنها لو كانت تتصدق بماله لما خرج قوله فيها مخرج الدم، ولما أمر بطلاقها، ولأمره بإحراز ماله منها³¹⁵.

الثاني: بما روي أن رجلاً قال: يارسول الله إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، فقال عليه الصلاة والسلام: (لعلَّ عرقاً نزع)، فكان ذلك منه كناية عن زناها بأسود، فلم يحرمها عليه، وكذلك عندما أخبر العجلاني رسول الله ﷺ بأنه وجد مع امرأته رجلاً فلاعن بينهما، ولم يجعلها بالزنا حراماً³¹⁶.

الثالث: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (لاتزنوا فتذهب لذّة نسائكم من أجوافكم، وعفوا تعف نسائكم، حتى إن بني فلان زنوا فزنت نسائهم)³¹⁷، فدل هذا على بقائهم مع الأزواج بعد الزنا، وإذا ثبت اجتماع مائتين في فرج ثبت حكم الحلال منهما، وخرج حكم الحرام³¹⁸.

وعند ابن عليش: يستحب فراقها؛ لأنه لا يأمّن أن تلحق به ولد غيره، ولا يكاد يسلم دينه معها إن لم يُرجّح صلاحها³¹⁹، وقال البهوتي: لا ينفسخ النكاح؛ لأنه معصية لا تخرج عن الإسلام فأشبهه السرقة؛ لكن لا يطؤها حتى تعتد إذا كانت هي الزانية³²⁰، واستدل ابن تيمية بعضل المرأة لنفسها إن أتت بفاحشة مبينة؛ لأنها بزناها طلبت الاختلاع منه، وتعرضت لإفساد نكاحه، فلا يمكنه المقام معها حتى تتوب³²¹.

³¹⁴ مركز الفتاوى، فتاوى الشبكة الإسلامية، ج6، ص3719، رقم الفتوى 44938.

³¹⁵ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص190.

³¹⁶ الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج9، ص190.

³¹⁷ محمد بن طاهر المقدسي، ذخيرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن الفيرواني (الرياض: دار السلف، د.ط، 1416هـ/1996م)، ج5، ص2614.

³¹⁸ الماوردي، المرجع السابق، ج9، ص190.

³¹⁹ ابن عليش، فتح العلي المالك، ج3، ص118.

³²⁰ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص85.

³²¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج15، ص320.

الرابع: حديث عمرو بن الأحوص الجشمي رضي الله عنه أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله ﷺ فحمد الله، وأثنى عليه وذكر ووعظ ³²²، ثم قال: (استوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك، إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضرباً غير مبرح، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً) ³²³.

واستدل ابن حزم بعدم الفسخ: عن علي رضي الله عنه أن رجلاً أتى إليه فقال: إن لي ابنة عم أهاوها وقد كنت نلت منها، فقال له علي رضي الله عنه: إن كان شيئاً باطناً يعني الجماع فلا، وإن كان شيئاً ظاهراً يعني القبلية فلا بأس ³²⁴.

مناقشة أدلة القائلين بعدم فسخ النكاح بين الزوجين في حال زنا أحدهما: أولاً: مناقشة أدلة من السنة:

الأول: إن حديث (لاتدفع يد لامس) ضعيف لا يثبت، وليس في الحديث ما يدل على أنها زانية، وإنما فيه أنها لا تمنع من يمسه أو يضع يده عليها، أو نحو ذلك فهي تعطي اللين لذلك، ولا يلزم أن تعطيه الفاحشة الكبرى؛ ولكن هذا لا يؤمن معه إيجابتها الداعي إلى الفاحشة، فأمره بفراقها تركاً لما يريبه إلى ما لا يريبه، فلما أخبره بأن نفسه تتبعها وأنه لا صبر له عنها، رأى مصلحة إمساكها أرجح المسالك، والله تعالى أعلم ³²⁵.

وقال الجصاص: وقد أنكر أهل العلم هذا التأويل، أي الإشارة إلى الزنا في الحديث. قالوا: لو صح هذا الحديث كان معناه: أن الرجل وصف امرأته بالخرق، وضعف الرأي، وتضييع ماله، فهي لا تمنعه من طالب ولا تحفظه من سارق. قالوا: وهذا أولى؛ لأنه حقيقة اللفظ وحمله على الوطء كناية ومجازاً، وحمله على ما ذكرنا أولى وأشبهه بالنبي ﷺ كما قال علي وعبد الله رضي الله عنهما: إذا جاءكم الحديث عن رسول الله ﷺ فظنوا به الذي هو أهدى، والذي هو أهنأ، والذي هو أتقى.

فإن قيل قال الله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: 43]. فجعل الجماع لمساً.

³²² الشنقيطي، أضواء البيان، ج5، ص418.

³²³ محمد بن يزيد بن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب النكاح، باب: حق المرأة على زوجها، ج1، ص594.

³²⁴ ابن حزم، المحلى، ج8، ص751.

³²⁵ محمد صديق خان القنوجي، الروضة الندية شرح الدرر البهية (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج2، ص20.

قيل له: إن الرجل لم يقل للنبي ﷺ إنها لا تمتنع لامساً، وإنما قال: يد لامس ولم يقل فرج لامس، وقال الله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [الانعام: 7]. والمراد حقيقة اللمس باليد، وقال جريج الخطفي يعاتب قوما:

ألستم لثاما إذ ترومون جارهم ولولا همو لم تمنعوا كف لامس
ومعلوم أنه لم يرد به الوطء، وإنما أراد أنكم لا تدفعون عن أنفسكم الضيم ومنع أموالكم هؤلاء القوم، فكيف ترومون جارهم بالظلم، ومن الناس من يقول: إن تزويج الزانية وإمساكها على النكاح محظور منهي عنه ما دامت مقيمة على الزنا؛ وإن لم يؤثر ذلك في إفساد النكاح؛ لأن الله تعالى إنما أباح نكاح المحصنات من المؤمنات ومن أهل الكتاب، بقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: 5]. يعني العفاف منهن؛ ولأنها إذا كانت كذلك لا يؤمن أن تأتي بولد من الزنا فتلقه به وتورثه ماله، وإنما يحمل قول من رخص في ذلك على أنها تائبة غير مقيمة على الزنا.
فإن قيل: لما حكم الله تعالى بإيقاع الفرقة بعد اللعان، دل ذلك على أن الزنا يوجب التحريم، لولا ذلك لما وجبت الفرقة باللعان.

قيل له: لو كان كما ذكرت لوجبت الفرقة بالقذف نفسه دون اللعان، فلما لم تقع بالقذف دل على فساد ما ذكرت. فإن قيل: إنما وقعت الفرقة باللعان؛ لأنه صار بمنزلة الشهادة عليها بالزنا، فلما حكم عليها بذلك حكم بوقوع الفرقة لأجل الزنا.

قيل له: وهذا غلط أيضا لأن شهادة الزوج وحده عليها بالزنا لا توجب كونها زانية، كما أن شهادتها عليه بالإكذاب لا توجب عليه الحكم بالكذب في قذفه إياها، إذ ليست إحدى الشهادتين بأولى من الأخرى، ولو كان الزوج محكوما له بقبول شهادته عليها بالزنا، لوجب أن تحد حد الزنا، فلما لم تحد بذلك دل على أنه غير محكوم عليها بالزنا بقول الزوج، والله أعلم بالصواب³²⁶.

وقال الأصمعي على ما نقله ابن صخر في فوائده: إنما كُتِيَ في الحديث عن بذلها الطعام. ونقل المنذري عن الإمام أحمد أنه قال: معناها تعطي من ماله. وقال الحافظ بن ناصر: إنه من التبذير، وقال ابن الجوزي: يحمل على تفريطها بالمال لو صح الحديث³²⁷.

³²⁶ الجصاص، أحكام القرآن، ج5، ص110.

³²⁷ ابن الملتن، البدر المنير، ج8، ص182.

الثاني: إن دعوى الزنا على الزوجة لا يبينها، ولو كان النكاح يفسخ به لانفسخ بمجرد دعواه كالرضاع؛ ولأنها معصية لا تخرج عن الإسلام فأشبهت السرقة، وأما اللعان فإنه يقتضي الفسخ بدون الزنا، بدليل أنها إذا لاعنته فقد قابلته فلم يثبت زناها، ولذلك أوجب النبي ﷺ الحد على من قذفها والفسخ واقع³²⁸.

وقوله عليه الصلاة والسلام لعل عرقاً نزع، ربما كان كناية عن زنى المرأة، أو إشارة منه على أن في أصولهم من هو أسود اللون، فحاشاه عليه الصلاة والسلام أن يجرح أو يشير إلى أحد بالسوء دون بينة.

الثالث: في قوله عليه الصلاة والسلام (لا تزنوا) أمرٌ منه للمؤمنين من أمتة بالامتناع عن الزنا؛ ودفعهم للابتعاد عن الحرام بالحلل، وحثهم بالحفاظ على أعراضهم من نسائهم، وبيان أن هذه الفاحشة تُذهب لذة الحلل، وليس في الحديث ما يدل على بقاء النكاح أو فسخه، كما أن الحديث ضعفه بعض الرواة، وأورده بعضهم في الموضوعات من الأحاديث³²⁹.

الرابع: الحديث الذي ذكره عليه الصلاة والسلام ليس فيه دلالة على الزنا، وكان من عادة العرب سابقاً دخول الأجانب إلى الدار وحديثهم مع النساء وليس بالشيء الغريب، ولا يعد ريباً ولا يرون به بأساً، حتى نزلت آية الحجاب فنهوا عن ذلك³³⁰، فلا يؤخذ من الحديث على أن المراد به الزنا.

الرأي الراجح:

يميل الباحث إلى القول بأن النكاح لا يفسخ بزنا أحد الزوجين أو كليهما، سواء أكان قبل الزواج أم بعده، لحديث المصطفى عليه الصلاة والسلام (لا تدفع يد لأمس) وحديث (استوصوا بالنساء خيراً) فدلالة الحديثين على استمرار النكاح، وليس فيهما ما يدل على الفسخ.

ولكن يستحب لمن زنت زوجته طوعية أي برضاها وهي تحته، أن يفارقها بالطلاق دون اللعان، كما قال الإمام أحمد، والقرافي، وابن حبيب، وابن عليش، وعبد الكريم زيدان، وغيرهم، وذلك أولى من باب الستر، ولأنه لا يأمّن على فراشه منها؛ ولكي لا تلحق به من ليس بولده، فتدنس وتلوّث طهارة الفراش.

³²⁸ ابن قدامة، المغني، ج7، ص518.

³²⁹ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي (د.ط، د.ت)، ج1، ص165.

³³⁰ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت)، ج1، ص195.

نتائج البحث

أولاً: اختلاف مذاهب الصحابة، والفقهاء، والمفسرين في سبب نزول آية الزنا، مما تبع ذلك اختلافهم في بناء الأحكام الشرعية التي وردت إلينا في مسألة نكاح الزانية والزاني، مع تعدد أقوالهم ومذاهبهم في تلك المسألة.

فمنهم من أجاز نكاحها من العفيف وغيره وبالعكس، ومنهم من منع نكاح الزانية والزاني على التأييد وأنها إذا اجتمعا فهما زانين، ومنهم من وضع شرط التوبة مع انقضاء العدة لجواز النكاح وصحته. وهو مايميل إليه الباحث وخاصة في العصر الراهن مع وجود المغريات في الحياة التي تشهد بعداً وفتوراً عن الإيمان، وسهولة الوصول إلى الفاحشة والرذيلة، وعدم وعي الشباب والشابات بالنتائج السلبية عند الإنجراف خلف الرغبات والشهوات، والتي قد تفقدتهم أعز مايملكون من العفة والحياء.

ثانياً: اختلاف الفقهاء في فسخ نكاح الزانية على قولين، فمن قال بفسخه احتج بذلك لعدم اجتماع المائتين في فرج واحد، وذلك من باب حفظ النسب، وأيضاً حتى لا يختلط مائه الحلال بماء الحرام. وذهب من قال بعدم الفسخ بأنه لو ثبت اجتماع المائتين في فرج، ثبت حكم الحلال منهما وخرج حكم الحرام، وأنه ﷺ عندما رجم ماعز وعلم بأنه ثيب لم يفسخ نكاحه. ويميل الباحث إلى القول بعدم فسخ النكاح؛ ولكن يستحب لمن زنت زوجته برضاها، أن يفارقها طلاقاً وليس باللعان، وذلك من باب الستر، وليأمن على طهارة فراشه منها إن كان ذلك حالها. وصلي اللهم وزد وبارك على مكمل علوم الأولين والآخرين، مولانا ومولى الثقلين سيد الأنبياء والمرسلين محمد، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين إلى يوم الدين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله. المسند المستخرج على صحيح مسلم، تحقيق: محمد حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/1996م).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. الآثار (د. ط، د. ت).

الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد. أسنى المطالب في شرح روض الطالب (بيروت: دار الكتب

العلمي، ط1،

1422هـ/2000م).

- الآلوسي، محمود أبو الفضل. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط. د. ت).
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ/1999م).
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. المحلى (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت).
- ابن حزم. مراتب الإجماع (بيروت: دار الكتب العلمية د. ط، د. ت).
- ابن الهمام، كمال الدين محمد السيواسي. شرح فتح القدير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1995م).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت).
- ابن عبد البر، يوسف عبد الله النمري. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد، محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، 1400هـ/2000م).
- ابن عبد البر. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تحقيق: محمد الموريتاني (الرياض: مكتبة الرياض، ط2، 1400هـ/1980م).
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (لبنان: دار الكتب العلمية، د. ط، 1413هـ/1993م).
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط1، د. ت).
- ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، عبد الله سلمان، ياسر كمال (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1425هـ/2004م).
- ابن الجعد، علي بن عبيد. مسند ابن الجعد، تحقيق: عامر أحمد (بيروت: مؤسسة نادر، ط1، 1410هـ/1990م).
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت).
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. المغني في فقه الإمام أحمد (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405هـ/1985م).
- ابن قدامة. الشرح الكبير (لبنان: دار الكتاب العربي، د. ط، د. ت).

- ابن قدامة. الكافي في فقه الإمام أحمد (د. ط، د. ت).
- ابن رشد، محمد بن أحمد الشهير. بداية المجتهد و نهاية المقتصد (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1395هـ/1975م).
- ابن تيمية، مجد الدين عبد السلام. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد (الرياض: مكتبة المعارف، ط2، 1404هـ/1984م).
- ابن تيمية. الاختيارات الفقهية (بيروت: دار المعرفة، د. ط، 1397هـ/1978م).
- ابن تيمية. مجموع الفتاوى (مصر: دار الوفاء، ط3، 1426هـ/2005م).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد حامد (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1395هـ/1975م).
- ابن القيم. حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (بيروت: دارالكتب العلمية، ط2، 1415هـ/1995م).
- ابن القيم. زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، د. ت).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة (المدينة المنورة: دار طيبة، ط2، 1420هـ/1999م).
- ابن ماجة، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت).
- ابن عابدين، علاء الدين محمد أمين. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1421هـ/2000م).
- ابن جزي، محمد بن أحمد الكلبي. القوانين الفقهية (د. ط، د. ت).
- ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي التحقيق في أحاديث الخلاف، تحقيق: مسعد عبد الحميد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1995م).
- ابن عرفة، محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عlish (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت).
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. أطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبلي (دمشق: دار ابن كثير، د. ط، د. ت).
- ابن حجر الهيتمي، أحمد شهاب الدين. الفتاوى الفقهية الكبرى (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت).

ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **جامع العلوم والحكم** (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1408هـ/1988م).

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. **الفروع ومعه تصحيح الفروع**، تحقيق: عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ/2000م).

ابن مفلح. **المبدع شرح المقنع** (الرياض: دار عالم الكتب، د. ط، 1423هـ/2003م).
ابن مازة، برهان الدين محمود. **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق: عبد الكريم سامي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2004م).

ابن مودود، عبد الله بن محمود الموصللي. **الاختيار لتعليل المختار** (د. ط. د. ت).
ابن عليش: محمد بن أحمد. **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك** (د. ط. د. ت).

ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: دار سحنون، د. ط، 1417هـ/1997م).

ابن باز، عبد العزيز عبد الله. **فتاوى إسلامية** (موقع ملتقى أهل الحديث، د. ط. د. ت).
ابن عثيمين، محمد بن صالح. **فتاوى إسلامية**، تحقيق: محمد عبد العزيز (موقع ملتقى أهل الحديث، د. ط، د. ت).

البغوي، عبد الله بن محمد. **شرح السنة**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ/1983م).

البغوي. **معالم التنزيل**، تحقيق: محمد النمر، عثمان جمعة، سليمان الحرش (السعودية: دار طيبة، ط4، 1417هـ/1996م).

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق: مصطفى ديب (السعودية: طوق النجاة، ط1، 1422هـ-2000م).

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. **السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي** (الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1، 1344هـ/1924م).

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. **تحفة الحبيب على شرح الخطيب** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، 1417هـ/1996م).

- البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1402هـ - 1982م).
- البرهان فوري، علاء الدين بن حسام الدين. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م).
- البعلي، عبد الرحمن بن عبد الله. كشف المخدرات والرياض المزهرات لشرح أخصر المختصرات، تحقيق: محمد ناصر (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ط، 1423هـ/2002م).
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح لمقن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1916هـ/1996م).
- الثعلبي، عبد الوهاب بن علي بن نصر. التلخين في الفقه المالكي، تحقيق: محمد بو خبة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ/2004م).
- الخصاص، أحمد بن علي الرازي. أحكام القرآن، تحقيق: محمد قمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، 1405هـ/1985م).
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور (بيروت: دار الكتب للملايين، ط4، 1407هـ/1987م).
- الجبعي، زين الدين بن علي العاملي. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (بيروت: دار العالم الإسلامي، د. ط، د. ت).
- الحجاوي، شرف الدين موسى. الإقناع في فقه الإمام أحمد، تحقيق: عبد اللطيف السبكي (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت).
- الحجاوي، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (د. ط، د. ت).
- الخطاب الرعيني، محمد بن عبد الرحمن. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات (الرياض: دار عالم الكتب، طبعة خاصة، 1423هـ/2003م).
- الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم. معالم السنن (د. ط، د. ت).
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد، خالد السبع (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ/1987م).
- الدمشقي، سراج الدين عمر بن علي. اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد، علي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م).

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. تلخيص كتاب الموضوعات لابن الجوزي، د. ط، د. ت).
الرملي، شمس الدين أحمد بن حمزة. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (بيروت: دار الفكر، د. ط،
1404هـ/1984م).
- الرحباني، مصطفى السيوطي. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (دمشق: المكتب
الإسلامي، د. ط، 1381هـ/1961م).
- الروحاني، محمد صادق. فقه الصادق (د. ط. د. ت).
رضا، محمد رشيد بن علي. تفسير المنار (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1،
1410هـ/1990م).
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: دار الكتب
الإسلامي، ط1، 1313هـ/1893م).
- الزحشري، جار الله محمود بن عمر. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه
التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت).
الزبيدي، أبو بكر بن علي. الجوهرة النيرة (د. ط. د. ت).
الزحيلي، وهبة بن مصطفى. التفسير المنير (دمشق: دار الفكر المعاصر، د. ط، 1418هـ/
1998م).
- زيدان، عبد الكريم. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2،
1415هـ/1994م).
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن معلا
(بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م).
- السايس، محمد علي. تفسير آيات الأحكام (مصر: المكتبة العصرية، د. ط، 1422هـ/2002م).
سيد سابق. فقه السنة (د. ط، د. ت).
الشافعي، محمد ابن إدريس. الأم (بيروت: دار المعرفة، د. ط، 1393هـ/1873م).
الشافعي، مسند الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت).
الشوكاني، محمد بن محمد بن علي اليمني. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى
الأخبار (مصر: إدارة الطباعة المنيرية، د. ط. د. ت).

- الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب. مغني المحتاج لمعرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت).
- الشربيني. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1415هـ/1995م).
- الشربيني. تفسير السراج المنير (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط. د. ت).
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1415 هـ - 1995 م).
- الشنقيطي. شرح زاد المستنقع (د. ط، د. ت).
- الشيخ الأنصاري. كتاب النكاح (د. ط، د. ت).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. سبل السلام (مصر: مكتبة البابي الحلبي، ط4، 1379هـ/1960م).
- الصاوي، أحمد محمد. حاشية الصاوي على الشرح الصغير (د. ط، د. ت).
- صقر، عطية. فتاوى دار الإفتاء المصرية (مصر: وزارة الأوقاف المصرية، د. ط، د. ت).
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ/1983م).
- الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض، عبد المحسن إبراهيم (القاهرة: دار الحرمين، د. ط، 1415هـ/1995م).
- العبدري، محمد بن يوسف. التاج والإكليل لمختصر خليل (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1398هـ/1978م).
- العدوي، علي بن أحمد الصعيدي. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، د. ط، د. ت).
- العاصمي، عبد الرحمن بن محمد. حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، ط1، 1397هـ-1967م).
- العظيم آبادي، محمد شمس الحق. عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ/1995م).
- الغزالي، محمد بن حامد. الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود، محمد محمد (القاهرة: دار السلام، د. ط، 1417هـ/1997م).

- القراشي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي. الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة (بيروت: دار الغرب، د. ط، 1414هـ - 1994م).
- القنوجي، محمد صديق خان. الروضة الندية شرح الدرر البهية، بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت).
- القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن (الرياض: دار عالم الكتب، د. ط، 1423هـ/2003م).
- الكاساني، علاء الدين بن أحمد. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ط، 1402هـ/1982م).
- الكشميري، محمد أنور شاه. العرف الشذي شرح سنن الترمذي. تحقيق: محمود أحمد (مؤسسة ضحى للنشر والتوزيع، ط1، د. ت).
- الكرمي، مرعي بن يوسف. دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: محمد الفاريابي (الرياض: دار طيبة، ط1، 1425هـ/2004م).
- الماوردي، علي بن محمد. الحاوي في فقه الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/1994م).
- الماوردي. النكت والعيون، تحقيق: ابن عبد المقصود (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت).
- المرغناني، علي بن أبي بكر الرشداني. الهداية شرح بداية المبتدي (المدينة المنورة: المكتبة الإسلامية، د. ط، د. ت).
- المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت).
- المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ/1999م).
- المرزوي، إسحاق بن منصور. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط1، 1425هـ - 2002م).
- المكتبة الإباضية. هيمان الزاد، د. ط، د. ت).
- المقدسي، محمد بن طاهر. ذخيرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي (الرياض: دار السلف، د. ط، 1416هـ/1996م).

- المزني، إسماعيل بن يحيى. **مختصر المزني** (بيروت: دار المعرفة، 1393هـ/1973م).
- المجلس الأوربي للفتوى بتاريخ (14 - يوليو - 2008م).
- <http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow.htm>
- المكتبة الاباضية. **الكوكب الدرّي**، د. ط، د. ت).
- مالك بن أنس. **موطأ مالك**، رواية محمد بن الحسن، تحقيق: تقي الدين الندوي (دمشق: دار القلم، ط1، 1413هـ/1991م).
- مسلم، بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم** (بيروت: دار الجيل، د. ط، د. ت).
- مرتضى، محمد بن عبد الرزاق الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين (دار الهداية، د. ط، د. ت).
- منلا خسرو، محمد بن فراموز. **درر الأحكام شرح غرر الأحكام** (د. ط، د. ت).
- محمد عبد الوهاب. **مختصر الإنصاف والشرح الكبير**، تحقيق: عبد العزيز الرومي (د. ط، د. ت).
- مركز الفتاوى، **فتاوى الشبكة الإسلامية**، بإشراف عبد الله الفقيه (د. ط، د. ت).
- النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم. **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، تحقيق: رضا فرحات (المدينة المنورة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ط، د. ت).
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ/1972م).
- النووي. **المجموع شرح المذهب** (د. ط، د. ت).
- النووي. **تهذيب الأسماء واللغات**، تحقيق: مصطفى عبد القادر (د. ط، د. ت).

البحث الثاني

زنا أحد الزوجين من أسباب انتشار الطلاق:

دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي المصري والماليزي

الأستاذ الدكتور محمد أمان الله

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين. أما بعد؛ فإن الطلاق، مع أنه أبغض الحلال عند الله تعالى، قد انتشر في المجتمعات الإسلامية انتشاراً ملفتاً للنظر، وأسباب ذلك عديدة، منها ما يرجع إلى ارتكاب الجرائم الجنسية في نطاق الأسرة، مثل زنا أحد الزوجين، ومنها ما يرجع إلى عدم الالتزام بالقيم والمبادئ الإسلامية الأخرى، ومنها ما يرجع إلى التباين في المستويات المادية والاجتماعية وغيرها. والباحث هنا سيدرس منها موضوع الطلاق بسبب زنا أحد الزوجين، حيث يبدو أن لقانوني العقوبات والأحوال الشخصية المطبقين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة دوراً في التعامل مع القضية، ولذا سيناقش الباحث الأحكام الفقهية المتعلقة بهذا الموضوع خصوصاً تلك الأحكام التي تتعلق باللعان، ويقوم بمقارنتها مع ما يوجد حوله في القانون الوضعي المطبق في ماليزيا ومصر نموذجاً.

وكذلك يدرس قضايا الطلاق التي عرضت على المحكمة الشرعية التابعة للولاية الفيدرالية بماليزيا منذ عام 1999م ولغاية 2002م والتي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بزنا أحد الزوجين.

مقدمة

جريمة زنا أحد الزوجين قد انتشرت قليلا أو كثيرا في المجتمعات الإسلامية، وهي مرتبطة بقضايا ومشاكل ذات أهمية بالغة للأسر الإسلامية، منها أنه يعتبر أحد أسباب طلاق الزوج زوجته، ومنها أنه يكون سببا للملاعنة بينهما، ومنها أن الملاعنة المبنية على الزنا تؤدي إلى الفرقة بينهما، ومنها ما يتعلق بنسب الولد الذي يولد من الزنا، وغيرها. ولكل قضية من هذه القضايا شرعت أحكام فقهية متعددة، وعدم معرفتها قد يؤدي بالمسلمين إلى ارتكاب محظورات شرعية يجب عليهم ألا يرتكبوها؛ لذا معرفة هذه الأحكام مهمة للغاية لجميع المسلمين. ونظرا لهذه الأهمية أراد الباحث أن يتطرق إلى دراسة أحكام هذه القضايا بنوع من التصيل. هذه الدراسة ستقسم إلى ستة مباحث: المبحث الأول في تعريف الزنا في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي والمقارنة بينهما، والمبحث الثاني في مدى شرعية التفريق بين الزوجين بسبب زنا أحدهما في الفقه الإسلامي، والمبحث الثالث في دور القاضي في إجراء اللعان بين الزوجين في الفقه الإسلامي، والمبحث الرابع في الآثار المترتبة على اللعان ودور القاضي في التفريق بين الزوجين المتلاعنين في الفقه الإسلامي، والمبحث الخامس في المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي في مسائل زنا أحد الزوجين، والمبحث السادس في أمثلة تطبيقية لزنا أحد الزوجين أدى إلى وقوع الطلاق في المحكمة الشرعية بالولاية الفيدرالية بماليزيا. وسوف يستعمل الباحث مناهج التحليل والمقارنة والدراسة المكتبية في تناوله لهذا الموضوع، ويحاول ترجيح ما يراه من أقوال الفقهاء المتعددة راجحاً مبنياً على قوة الأدلة وسيقتصر البحث على المذاهب الفقهية الأربعة غالباً.

المبحث الأول

تعريف الزنا في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

والمقارنة بينهما

أولاً: تعريف الزنا في الفقه الإسلامي

اختلف الفقهاء في تعريف الزنا كالآتي:

عرفه الأحناف بأنه وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهته وفي غير النكاح وشبهته.

وعرفه المالكية بأنه انتهاك الفرج المحرم بالوطء المحرم في غير الملك ولا شبهته.
وعرفه الشافعية بأنه إيلاج الذكر بفرج محرم لعينه خال من الشبهة مشتبه طبعاً.
وعرفه الحنابلة بأنه فعل الفاحشة في قبل أو دبر.³³¹

والنقطة الرئيسية التي اختلف فيها الفقهاء في تعريف الزنا هي اختلافهم في الوطء الحرام في الدبر؛ فيرى أبو حنيفة والظاهرية أن اللواط، أي الوطء الحرام في الدبر، لا يعتبر زناً، بينما يرى الجمهور، ومنهم أبو يوسف ومحمد من الأحناف والأئمة الثلاثة الآخرون، أن اللواط يعتبر زناً. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن الفقهاء اتفقوا على أن الزنا هو الوطء المحرم المتعمد، أي: إن له ركنين: أولهما الوطء المحرم، وثانيهما تعمد الوطء؛ أي: القصد الجنائي.

ثانياً: تعريف الزنا في القانونين الماليزي والمصري

لا يوجد تعريف دقيق للزنا في القانون الوضعي المصري، وإنما ذكر الشارحون لهذا القانون أن أهم أركان الزنا هو فعل الوطء في مسكن الزوجية مع وجود القصد الجنائي؛ إذن يمكن للباحث أن يقول إن الزنا في القانون المصري هو فعل الوطء غير المشروع بين امرأة لها زوج وبين شريكها قصداً في مسكن الزوجية.³³² وفي القانون الماليزي كذلك لا يوجد تعريف دقيق للزنا، ويمكن للباحث أن يستنبط هذا التعريف من البند رقم 23 لقانون الجرائم للولاية الفيدرالية بماليزيا؛ إذ أن الزنا هو وطء رجل امرأة ليست زوجته الشرعية أو العكس، أي وطء امرأة مع رجل ليس زوجها الشرعي.³³³

ثالثاً: المقارنة بين الزنا في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

يركز الباحث في هذه المقارنة على نقاط الاتفاق والاختلاف بين النظامين، فمعنى الزنا في الفقه الإسلامي يشبه الزنا في القانون الوضعي في النقاط الآتية:

1. يوجد في كليهما وطء غير مشروع.

³³¹ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1406هـ/1986م)، ج2، ص 349؛ أحمد فتحي بھنسي، الجرائم في الفقه الإسلامي: دراسة فقهية مقارنة (بيروت: دار الشروق، ط5، 1403هـ/1983م)، ص 101-102.

³³² محمد عطية راغب، الجرائم الجنسية في التشريع الجنائي المصري (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1957)، ص 30-47 وما بعدها؛ بھنسي، الجرائم في الفقه الإسلامي، 97-100.

³³³ Syariah Criminal Offences (Federal Territories), p. 16.

2. يوجد في كليهما إنسان يرتكب هذه الجريمة مع إنسان آخر، فإن ارتكب إنسان هذه الجريمة مع بهيمة لا تعتبر زنا في الفقه الإسلامي ولا في القانون الوضعي.
3. ترتكب هذه الجريمة في كليهما مع إنسان حي، فإن ارتكبت مع ميت لا تعتبر زنا في الفقه الإسلامي ولا في القانون الوضعي.
4. في كليهما لا بد أن يكون قصد جنائي، فإن ارتكبت هذه الجريمة مكرهاً أو من صبي وصبية أو مجنون ومجنونة لا تعتبر زنا.
5. لا يفرق الفقه الإسلامي والقانون الماليزي بين شخص متزوج وغير متزوج؛ فالزنا سواء وقع بين متزوج ومتزوجة، أو بين غير متزوج وغير متزوجة، أو بين غير متزوج ومتزوجة، يعتبر زنا في الفقه الإسلامي وكذلك في القانون الماليزي.

ويختلف الزنا في الفقه الإسلامي عن الزنا في القانون الوضعي في النقاط الآتية:

1. لا يفرق الفقه الإسلامي بين شخص متزوج وغير متزوج، فإن وقع الزنا بين متزوج ومتزوجة أو غير متزوج وغير متزوجة فكلاهما زانيان في الفقه الإسلامي، وإن اختلف نوع العقوبة بحقهما؛ بينما في القانون المصري تعتبر هذه الجريمة زنا لو وقعت من متزوج أو متزوجة فقط، فإن وقعت من غير متزوج برضا الطرفين لا يعد زنا. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الزنا في القانون المصري يعتبر خيانة للعلاقة الزوجية وهي ممنوعة، بينما الفقه الإسلامي يعتبر كل صلة جنسية خارج العلاقة الزوجية بين ذكر وأنثى زنا.
2. يعتبر حد الزنا في الفقه الإسلامي من حقوق الله تعالى، بينما يعتبره القانون المصري من حقوق الأفراد؛ فلو عفا الزوج عن زوجته من جريمة ارتكاب الزنا بعد تقديم الشكوى ضدها أمام القاضي تعفى من العقوبة.
3. لا يفرق الفقه الإسلامي بين مسكن الزوجية وغيره، فالزنا سواء ارتكب في مسكن الزوجية أو في مكان آخر كلاهما يعتبران جريمة في الفقه الإسلامي. أما القانون المصري فلا يعتبر الزنا جريمة لو وقع خارج مسكن الزوجية. هذا بالنسبة للزوج، أما الزوجة فيثبت زناها في أي مكان.
4. جمهور الفقهاء لا يفرقون بين الوطء في القبل أو الدبر في الشريعة الإسلامية، فكل منهما يعد زنا. أما القانون المصري فيفرق بينهما، وهذا يتفق مع مسلك الأحناف. فكما أن الأحناف لا يعتبرون الوطء في الدبر زنا، فكذلك القانون المصري لا يعده زنا.

المبحث الثاني

مدى شرعية التفريق بين الزوجين بسبب زنا أحدهما في الفقه الإسلامي

يحتاج الباحث إلى نوع من التفصيل لمناقشة هذه المسألة؛ وذلك أن الزنا لا يخلو من أن يكون له حالتان: الحالة الأولى أن يزني أحد الزوجين ولا يقع القذف من أحدهما، والثانية أن تزني الزوجة أو الزوج فيقع القذف منه أو منها.

أولاً: زنا أحد الزوجين دون أن يقذف أحدهما

الآخر ومدى شرعية التفريق بينهما

اختلف الفقهاء في شرعية التفريق بين الزوجين في حالة زنا أحدهما دون أن يقذف أحدهما الآخر على قولين، كالآتي:

القول الأول:

يرى الجمهور، ومنهم فقهاء المذاهب الأربعة، أن النكاح لا يفسخ بسبب زنا أحد الزوجين، ولا يجب بسببه تفريق القاضي بينهما، فيجوز لهما أن يستمرا في حياتهما الزوجية ويندب لهما الستر. فإن كره الرجل المعيشة معها يندب له أن يطلقها.³³⁴

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور بالأدلة التالية:

4 أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1401هـ/1981م)، ج6، ص 603-604؛ شمس الدين السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1406هـ/1986م)، ج 7، ص 42؛ الشيخ العلامة شمس الدين محمد بن أحمد المنهاجي الأسبوطي، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج2، 139-140؛ الشيخ إبراهيم البيجوري، حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري، تحقيق محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1420هـ/1999م)، ج2، ص 305؛ العلامة الشيخ سليمان الجمل، حاشية العلامة الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج للشيخ زكريا الأنصاري (دم.م.: دار لفكر، د.س.)، ج4، ص 428؛ الشيخ سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، البجيرمي على الخطيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/1996م)، ج4، ص 371؛ القاضي أبو يحيى زكريا الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، تحقيق الدكتور محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م)، ج7، ص 333؛ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م)، ج3، ص 35؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ط4، 1418هـ/1997م)، ج9، ص6650-6651.

1. بحديث عبد الله ابن عباس، قال: "جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: إن امرأتي لا تمتنع يد لأمس؛ كناية عن عدم العفة عن الزنا). قال: غربها (أي أبعدهما). قال: أخاف أن تتبعها نفسي. قال: فاستمتع بها".³³⁵ وجاء في بعض الروايات: "لا ترد" بدل "لا تمتنع"، و"طلقها" بدل "غربها"، و"إني أحبها" بدل "أخاف أن تتبعها نفسي"، و"أمسكها" بدل "فاستمتع بها".

يدل الحديث على أن زوجة الشخص المذكور كانت تزني وزوجها لم يرد أن يطلقها مع أن النبي ﷺ نصحه لذلك، فسمح له النبي أن يستمر في حياته الزوجية معها، ولم يفرق بينهما.

2. وبحديث عبد الله بن مسعود، قال: "إن رجلاً أتى النبي، فقال: يا رسول الله! إن وجد رجل مع امرأته رجلاً فتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، أو سكت سكت على غيظ؟" فقال النبي ﷺ: "اللهم افتح".³³⁶ فنزلت آية اللعان. يدل الحديث على أنه يجوز للزوج أن يسكت على زنا زوجته؛ لأن النبي لم ينكر كلامه، وذلك دليل على عدم انفساخ نكاحهما، وعلى أنه لا يجب تفريق القاضي بينهما. وكذلك يدل على أنه يجوز للزوج أن يتكلم عن زناها، أي يجوز أن يقذفها بالزنا.

3. وبقول عائشة: "لا يحرم الحرام الحلال"³³⁷. وقد أخرج ابن ماجة الحديث نفسه عن ابن عمر. يدل الحديث على أن الزنا حرام لا يجوز لزوج أن يرتكبه ولا للزوجة أن ترتكبه. ولكن ارتكاب هذا الحرام لا يجعل الحلال، أي بقاء الحياة الزوجية حراماً، ومن ثم لا يجب تفريق القاضي بينهما.

4. ولأن الزنا معصية لا تخرج مرتكبه عن الإسلام فأشبهت السرقة، فكما أن النكاح لا يفسخ بسبب سرقة أحد الزوجين، وكما أنه لا يجب تفريق القاضي بينهما بسببها، فكذلك لا يفسخ النكاح بسبب زنا أحدهما، ولا يجب تفريق الحاكم أو القاضي بينهما بسببه.³³⁸

القول الثاني:

يرى بعض أصحاب النبي ﷺ ومنهم جابر بن عبد الله وعلي، وكذلك بعض التابعين مثل الحسن البصري، أن النكاح يفسخ بسبب زنا أحد الزوجين؛ فيفرق بينهما، ولا يجوز لهما أن يستمرا في حياتهما الزوجية.³³⁹

³³⁵ أبو داود؛ والنسائي؛ نيل الأوطار: 145/6؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 6648.

³³⁶ رواه مسلم في كتاب اللعان، باب: 10؛ و أبو داود في كتاب الطلاق، باب في اللعان.

⁷ أخرجه البيهقي.

³³⁸ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 6650.

³³⁹ ابن قدامة، المغني، ج 6، ص 603؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 6648-51.

واستدل هذا الفريق بالأدلة التالية:

1. بقوله تعالى: «**والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، وحرم ذلك على المؤمنين**»³⁴⁰، فظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز للزوج إبقاء المرأة الزانية زوجة له، فإذا أصرا على الاستمرار في حياتهما الزوجية وجب على القاضي أن يفرق بينهما.
2. ولأنه لو قذف الرجل زوجته بالزنا ولاعنها بانت منه لتأكده من زناها، فدل على أن الزنا يؤدي إلى التفريق بينهما، ويجب أن يقع هذا التفريق بيد القاضي.
3. وبقول جابر بن عبد الله "أن المرأة إذا زنت يفرق بينهما وليس لها شيء." يدل قوله على أنه لو استمر الزوجان في حياتهما الزوجية بعد ارتكاب الزنا يجب أن يفرق بينهما، ولا يمكن أداء هذا الواجب إلا بأمر من القاضي.
4. وبعمل علي، إذ أنه فرق بين رجل وامرأته زنى قبل الدخول بها. هذا العمل كذلك يدل على وجوب التفريق بين الزوجين بسبب الزنا، وكذلك يدل على أنه يجب هذا التفريق بيد الحاكم أو القاضي كما حصل في هذه الحادثة؛ لأن عليا كان بنفسه حاكماً.

مناقشة أدلة الفريقين والترجيح:

1. حديث عبد الله بن عباس الذي استدل به الجمهور حديث صحيح. قال المنذري: "ورجال إسناده يحتج بهم في الصحيحين. وحديث عبد الله بن مسعود وقول عائشة يقويان حديث ابن عباس.
2. الآية التي استدل بها الفريق الثاني لا تدل دلالة واضحة على حرمة استمرار الحياة الزوجية إذا ارتكب الزنا أحد الزوجين؛ وذلك لأنها تتعلق بزنا غير أحد الزوجين. وكذلك حملها الجمهور على الذم، لا على التحريم.³⁴¹ أو أن التحريم المذكور في الآية عام يشمل جميع المؤمنين، ولكن حديثي ابن عباس وابن مسعود يعتبران مخصصين لهذا العموم؛ فيستثنى الزوجان من هذا الحكم العام، ويجوز لهما أن يستمرا في حياتهما الزوجية ولو ارتكب أحدهما الزنا.
3. يرد على رأي الفريق الثاني أن ادعاء الزوج الزنا على زوجته لا يؤدي إلى انفساح نكاحهما؛ وذلك لأنه لو كان النكاح يفسخ به لانفسخ بمجرد دعواه مثل الرضاع، بل للانفساخ والفرقة هناك خطوات أخرى لا بد من إتمامها. وأما اللعان فإنه يقتضي الفسخ بدون الزنا، وذلك لأنها حينما تلاعنه تقابله؛ فلا يثبت زناها.

³⁴⁰ سورة النور، 24: 3.

³⁴¹ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 6648.

4. قول جابر وعمل علي لا يقويان على إلغاء أو نسخ الأحاديث الصحيحة، فلما حصل التعارض بين قول الصحابي وحديث النبي يرجح الحديث على قول الصحابي.

بناء على هذه المناقشة، ولقوة أدلة الجمهور، نرجح رأي الجمهور على رأي الفريق الثاني: أي لا ينفسخ النكاح بسبب زنا أحد الزوجين، ومن ثم لا يجب على القاضي أن يفرق بينهما. ويستحسن الستر، ويجوز الاستمرار لهما في الحياة الزوجية، فإن كرهها الزوج يندب طلاقها. كل هذا يتعلق بحالة ألا يقع القذف، فإذا وقع القذف فالحكم مختلف.

ثانيا: قذف الزوج زوجته ومدى شرعية التفريق بينهما

يناقش الباحث هنا أربع مسائل، وهي: ما حكم قذف الزوج زوجته من حيث الوجوب والجواز والتحريم؟ وهل يجب أن يحد الزوج القاذف أو يجب أن يلاعن دون الحد؟ وما سبب اللعان؟ وما مدى شرعية التفريق بين الزوجين بسبب القذف واللعان؟

المسألة الأولى: حكم قذف الزوج زوجته من حيث الوجوب والجواز والتحريم:

وجوب القذف:

يجب باتفاق الفقهاء قذف الزوجة في حالة التأكد من الحمل من الزنا، فلو رأى الزوج زوجته تزني في طهر لم يطأها فيه، وجب الاعتزال عنها حتى تنقضي عدتها. فإن أتت بولد لستة شهور من وقت الزنا وأمكنه نفية عنه وجب عليه قذفها ونفي ولدها؛ وذلك لأنه متيقن في أن الولد ليس منه، وإنما من الزاني، ولا يجوز له إلحاق نسب ولد به ليس منه. وإذا أقرت الزوجة بالزنا، ووقع في قلبه صدقها؛ فحملت ووضعت الحمل لستة شهور، وجب عليه كذلك قذفها ونفي ولدها.³⁴²

جواز القذف:

³⁴² ابن قدامة، المغني (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1984م)، ج9، ص 43؛ البجيرمي، البجيرمي على الخطيب، ج4، ص 366 و370-371؛ الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، ج7، ص333-334؛ الجمل، حاشية العلامة الشيخ سليمان الجمل، ج4، ص428-429؛ الغزالي، الوسيط في المذهب، ج3، ص352-353؛ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عدنان بن ياسين درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1419هـ/1998م)، ج 3، ص 379-380.

لو تأكد الزوج من زنا زوجته، كأن رآها تزني أو ثبت عنده زناها بإقرارها به، ولم يوجد الحمل، جاز له قذفها. وكذلك جاز له قذفها لو غلب على ظنه زناها، كأن أخبره ثقة بزناها يصدقه، أو اشتهر بين الناس أن رجلاً يزني بها، ثم وجده عندها.³⁴³ وذلك للأدلة الآتية:

1. روي عن عبد الله بن عمر أن رجلاً أتى النبي ﷺ، فقال: "أرأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً فتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، أو سكت سكت على غيظ؟" فذكر أنه يتكلم ولم ينكر عليه النبي ﷺ. والتكلم هنا لا شك يعني التكلم حول زناها وما ذلك إلا قذف. وهذا يجوز؛ لأنه يوجد هناك أيضاً خيار السكوت الذي يعتبر أولى من القذف، ولا يجب القذف لأنه لا يوجد ولد يحتاج إلى نفيه.
2. إن النبي ﷺ لم ينكر على هلال والعجلاني قذفهما حين رأياه.

تحريم القذف:

وإذا لم يتأكد الزوج من زنا زوجته بحيث لم تظهر بينة بالزنا ولم يغلب على ظنه زناها لم يجوز له قذفها. وكذلك لو لم يكن لديه علم ولا ظن مؤكد حول الحمل، بل يحتمل أن يكون منه أو من الزنا على السواء لا يجوز له قذفها بنفي الولد منه. هذا حرام وكبيرة من الكبائر.³⁴⁴ وذلك لما يأتي:

1. لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعْنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾،³⁴⁵ فيدل ذكر اللعن في الدنيا والآخرة وذكر العذاب العظيم في نهاية هذه الآية على أن رمي المحصنات، ومنهن الأزواج، أي: قذفهن بالزنا يعتبر حراماً.
2. ولأن النبي ﷺ قال: "أيا امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم، فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله جنته. وأيا رجل جحد ولده وهو ينظر إليه، احتجب الله منه، وفضحه على رؤس الأولين

³⁴³ الأسيوطي، جواهر العقود، ج2، ص140؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص43؛ البجيرمي، البجيرمي على الخطيب، ج4، ص366 و370-371؛ الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، ج7، ص333-334؛ الجمل، حاشية العلامة الشيخ سليمان الجمل، ج4، ص428-429؛ الغزالي، الوسيط في المذهب، ج3، ص352-353.

³⁴⁴ الأسيوطي، جواهر العقود، ج2، ص140؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص44؛ البجيرمي، البجيرمي على الخطيب، ج4، ص366 و370-371؛ الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، ج7، ص333-334؛ الجمل، حاشية العلامة الشيخ سليمان الجمل، ج4، ص428-429؛ الغزالي، الوسيط في المذهب، ج3، ص352-353.

³⁴⁵ سورة النور، 24: 23.

والآخرين.³⁴⁶ فاحتجاب الله تعالى وفضحه له يدلان على أن إنكار الرجل ولده -وهو ينظر إليه، أي يراه ويعرف جيداً بأنه منه، حرام. وإنكار الرجل ولده يعتبر قذفاً لزوجته بالزنا، وهو حرام كذلك.

المسألة الثانية: هل يحد الزوج القاذف أم يلاعن دون الحد؟

اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على قولين:³⁴⁷

القول الأول:

يرى الإمام أبو حنيفة أنه يجب اللعان دون وجوب الحد إذا قذف الزوج زوجته المحصنة، فإن أبي حبس حتى يلاعن، واستدل بما يأتي:

1. بقوله تعالى: ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله﴾،³⁴⁸ فالآية تدل على أنه لا يجب بقذف الأزواج إلا اللعان؛ فمن أوجب الحد خالف النص. وآية حد القذف تعتبر منسوخة في حق الأزواج بآية اللعان؛ إذن أصبح الواجب بقذف الزوجة هو اللعان، فإن امتنع عنه حبس حتى يلاعن. وذلك كالمديون لو امتنع عن إيفاء دينه، يحبس حتى يوفي ما عليه.
2. وبأن إيجاب الحد على من أبي اللعان يعتبر زيادة في النص، والزيادة عنده نسخ، والنسخ لا يجوز بالقياس ولا بأخبار الآحاد.

القول الثاني:

يرى مالك والشافعي وأحمد أنه إذا قذف الزوج زوجته المحصنة وجب عليه الحد إلا أن يأتي ببينة، أي بأربعة شهود أو يلاعن، فإن لم يأت بأربعة شهداء أو امتنع عن اللعان يجب عليه حد القذف، ولا يجب حبسه. واستدلوا بالأدلة الآتية:

³⁴⁶ أبو داود، وصححه الحاكم على شرط مسلم.

³⁴⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص377-379؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام السيواسي، شرح فتح القدير (بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت.)، ج4، ص281-282؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص21-23؛ مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى (د. م. د. ن. د. س.)، ج2، ص358-359؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في كتاب "الهداية")، تحقيق محمد سليم إبراهيم سمارة (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ/1987م)، ج7، ص139-140؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص7112-7114.

³⁴⁸ سورة النور، 24: 6.

1. بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.³⁴⁹ فهذه الآية عامة تشمل الزوج وغيره، فالموجب الأصلي هو حد القذف. ثم جعل اللعان للزوج مقام الشهود الأربعة. إذن يعتبر اللعان في هذه الحالة بديلاً عن حد القذف. فإن امتنع عن اللعان يجب عليه الموجب الأصلي وهو حد القذف.
2. ويقول النبي ﷺ: "البينة وإلا حد في ظهرك." هذا يدل على أن الزوج القاذف يحد لو لم يستطع أن يأتي ببينة، أي أربعة شهداء.
3. ويقول عليه الصلاة والسلام لما لاعن: "عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة"، فالكلمتان "عذاب الدنيا" تدلان على أن هناك عقوبة، أي حد على قاذف الزوجة.
4. وبما جاء في حديث العجلاني: "وإن نطقت جلدت." فالجلد هنا حد القذف.
5. ولأن الزوج قاذف يلزمه الحد لو كذب نفسه باتفاق المذاهب الأربعة.

مناقشة الأدلة والترجيح:

- 1- إن قول الإمام أبي حنيفة "من أوجب الحد خالف النص" فيه نظر؛ لأن نفس الكلام قد ينقلب ضده، حيث أضاف الحبس إلى النص دون دليل.
- 2- وزيادة الجمهور لم تحدث كما ادعى الأحناف بمجرد القياس أو بمجرد أخبار الآحاد، وإنما حدثت بالنص القرآني، بالرجوع إلى آية القذف، وبأخبار الآحاد الصحيحة، وبنوع من القياس.
- 3- الأحاديث التي استدلت بها الجمهور تعتبر صحيحة ومقبولة لدى الجميع.
- 4- بناء على هذه المناقشة ولقوة أدلة الجمهور يعتبر رأيهم أولى وأرجح من رأي الأحناف.

المسألة الثالثة: أسباب وجوب اللعان:

اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على قولين:³⁵⁰

³⁴⁹ سورة النور، 24: 6.

³⁵⁰ ابن رشد، بداية المجتهد، ج7، ص 127-129؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص 20-21؛ الأصبحي، المدونة الكبرى، ج2، ص360؛ فريد عبد العزيز الجندي، جامع الأحكام الفقهية للإمام القرطبي من تفسيره (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، ج2، ص337؛ خالد عبد الرحمن العك، موسوعة الفقه المالكي (دمشق: دار الحكمة للطباعة والنشر، ط1، 1413هـ/1993م)، ج5، ص75؛

القول الأول:

يرى الإمام مالك أنه لا يجب اللعان إلا بأحد أمرين، إما برؤية الزنا، وإما بإنكار للحمل، وبه قال يحيى الأنصاري وأبو الزناد وابن القاسم وعثمان البتي. والمشهور من مالك أنه لا يجوز اللعان بمجرد القذف. واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. بآية اللعان التي نزلت في هلال بن أمية، الذي قال: "رأيت بعيني وسمعت بأذني،" فالحديث يدل على أن سبب اللعان رؤية الزنا.
2. وبحديث اللعان الذي ذكر فيه النبي ﷺ حمل المرأة الملائنة وصفات الطفل من هذا الحمل، فالسبب الثاني لللعان إذن إنكار ونفي الولد كما دل عليه هذا الحديث.
3. وبما قاله ابن وهاب: "أخبرني عبد الله بن عمر أنه سأل عبد الرحمن بن القاسم: "ما يوجب اللعان بين المرأة وزوجها؟" قال: "لا يجب اللعان إلا بين رؤية واستبراء." يدل هذا الأثر على أن اللعان لا يجب إلا برؤية الزنا أو بالتأكد من براءة الرحم أي خلوه من مني الزوج في حالة كونها حاملاً.

القول الثاني:

يرى الجمهور ومنهم أبو حنيفة، والشافعي وأحمد، أن كل قذف للزوجة من بينه الأمران المذكوران في القول الأول، وبمجرد القذف يجب به اللعان، سواء قال لها: "زيت"، أو "رأيتك تزنين"، أو "هذا الولد ليس مني." وبهذا قال الثوري وأبو عبيد وأبو ثور وعطاء. واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾³⁵¹ فالآية عامة تشمل جميع أنواع القذف. قال ابن العربي: "وظاهر القرآن يكفي لإيجاب اللعان بمجرد القذف من غير رؤية."³⁵² وجاء في الحديث الصحيح: "أرأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً؟ فقال النبي ﷺ: "فاذهب فأت بها،" ولم يكلفه ذكر الرؤية.
2. ولأن اللعان أمر يدرأ به حد القذف، فيشرع في حق كل رام لزوجته كالبينة.
3. ولأن الأخذ بعموم اللفظ أولى من خصوص السبب.

مناقشة الأدلة والترجيح:

الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص380-381؛ السيواسي، شرح فتح القدير، ج4، ص276-277؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص7093.

³⁵¹ سورة النور، 24: 6.

³⁵² الجندي، جامع الأحكام الفقهية، ج2، ص338.

1. أدلة الإمام مالك كلها مقبولة، ولكنها لا تؤكد بأن سبب اللعان منحصر في الرؤية ونفي الولد. وكلام عويمر العجلاني للنبي ﷺ بعد لعانه: "كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها"، يدل على أن مجرد القذف دون رؤية صادقة يجوز به اللعان. وهذا الحديث صحيح ومقبول لدى الجميع، منهم الإمام مالك.
2. وأدلة الجمهور كذلك كلها مقبولة. فالآية القرآنية التي استدلت بها الجمهور عامة تشمل جميع أنواع القذف، منها مجرد القذف الذي جاء ذكره في حديث عويمر. والدليل القوي على هذا العموم هو أنهم أجمعوا على أن الأعمى يلاعن إذا قذف امرأته، فلو كانت الرؤية شرطاً لللعان ما لاعن الأعمى.
3. لا يوجد أي تعارض بين أدلة الجمهور وأدلة المالكية؛ ولذا يمكن الجمع بين أدلة الفريقين. ومن ثم يرى الباحث أن رأي الجمهور أولى وأرجح في هذه المسألة، حيث يمكن العمل بجميع الأدلة معاً.

المسألة الرابعة: مدى شرعية التفريق بين الزوجين بسبب القذف واللعان:

بعد مناقشة حكم قذف الزوج زوجته بالزنا- سواء كان القذف واجباً أم جائزاً أم حراماً، وسواء كان الواجب حداً أم لعاناً، وسواء كان سبب اللعان جميع أنواع القذف أم قذفاً برؤية الزنا ونفي الول، يرى الباحث أن أي قذف لو التحق به اللعان لا يجوز معه للزوجين المتلاعنين أن يستمرا في حياتهما الزوجية، بل يجب به التفريق بين الزوجين المتلاعنين باتفاق الفقهاء ما عدا عثمان البتي وطائفة من أهل البصرة. وفي هذه الملاعنة والتفريق هناك دور للقاضي. وسيناقش الباحث دور القاضي في الملاعنة في المبحث الثالث، ومسألة التفريق بين الزوجين بسبب القذف واللعان ودور القاضي فيها في المبحث الرابع.

المبحث الثالث

دور القاضي في إجراء اللعان بين الزوجين في الفقه الإسلامي

أكد الباحث في نهاية المبحث السابق بأنه لو قام الزوجان باللعان بعد القذف لا يجوز لهما أن يستمرا في حياتهما الزوجية، بل يجب به التفريق بينهما باتفاق الفقهاء، وفي هذه الملاعنة والتفريق هناك دور للقاضي. سيناقش الباحث في بداية هذا المبحث معنى اللعان وكيفية قبل أن يتحدث عن الدور المذكور.

أولاً: معنى اللعان وكيفية

معنى اللعان لغة:

هولغة مصدر "لاعن" على وزن قاتل، وهو من اللعن، يعني الطرد والإبعاد من رحمة الله تعالى. وسمي ما يحدث بين الزوجين باللعان لأن كل واحد منهما يلعن نفسه في الخامسة إن كان كاذباً. وقال القاضي أبو يعلى: "سمي به لأن أحدهما لا ينفك عن أن يكون كاذباً فتحصل اللعنة عليه وهو الطرد والإبعاد. يقال: "لعنه الله أي: أبعد، والتعن الرجل إذا لعن نفسه من قبل نفسه، ولا يكون اللعان إلا بين اثنين. يقال: "لاعن امرأته لعانا وملاعنة وتلاعنا... ولاعن الإمام بينهما".³⁵³

معنى اللعان شرعاً:

عرفه الأحناف والحنابلة بأنه شهادات مؤكّدة بأيمان من الجانبين، مقرونة باللعن من جهة الزوج، وبالغضب من جهة الزوجة، قائمة مقام حد قذف أو تعزير في جانبه، ومقام حد الزنا في جانبها.³⁵⁴

وعرفه المالكية بأنه حلف زوج مسلم مكلف على رؤية زنا زوجته، أو على نفي حملها منه، وحلف زوجة على تكذيبه أربعة أيمان، بصيغة "أشهد بالله لرأيتها تزني، ونحوه"، وبحضور حاكم، سواء صح النكاح أو فسد".³⁵⁵

وعرفه الشافعية بأنه "كلمات معلومة، جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطح فراشه وألحق العار به، أو إلى نفي ولد".³⁵⁶

بالرغم من أن الفقهاء اختلفوا في تعريف اللعان الشرعي، وبالتحديد في كونه شهادات أو أيماناً، إلا أنهم اتفقوا على كلفيته وصيغته عامة.

³⁵³ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع (بيروت: عالم الكتب، 1403هـ/1983م)، ج5، ص389-390؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص3؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص7092.

³⁵⁴ الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص384؛ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، رد المختار على الدر المختار (من "الدر المختار)، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق وعامر حسين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ/1998م)، ج5، ص118؛ علي عبد الحميد بلطه جي، وغيره، المعتمد في فقه الإمام أحمد (مكة المكرمة: دار الخير والمكتبة التجارية، ط2، 1414هـ/1994م)، ج2، ص291؛ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص390؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص7092.

³⁵⁵ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص7092.

³⁵⁶ الأنصاري، أسنى المطالب، ج7، ص319؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص7092.

كيفية اللعان: 357

وهي أن يقول الزوج أربع مرات أولاً: "أشهد بالله أني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا"، ويشير إليها، وذلك إن كانت حاضرة بالمجلس، وإن كانت غائبة عنه سماها ونسبها، ويقول في المرة الخامسة: "وإن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين." ثم تقول الزوجة كذلك أربع مرات: "أشهد بالله أنه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا"، وتشير إليه. وتجب الإشارة إن كان حاضراً بالمجلس، وإن كان غائباً عنه سمته ونسبته. وتقول في المرة الخامسة: "وأن غضب الله عليها إن كان من الصادقين."

وذلك إن كانت المرأة زانية، ولم يؤد زناها إلى الحمل. أما لو كان اللعان بنفي الولد، فيقول الرجل في كل مرة: "فيما رميتها به من الزنا في نفي ولدها"، وتقول المرأة: "فيما رماني به من الزنا في نفي ولده." يوجد هناك اختلاف بسيط في كلمات اللعان بنفي الولد، فبعض الفقهاء استعملوا ضمير "ك" بدل "ها"، و"رميتني" بدل "رماني"، و"ي" بدل "ه"، دون ذكر لفظ "الزنا"، وقالوا: بأن الزوج يقول: "فيما رميتك به من نفي ولدك"، والمرأة تقول: "فيما رميتني به من نفي ولدي." وبعضهم قالوا: بأن الزوج يقول: "فيما رميتها به من الزنا في نفي ولدها بأن هذا الولد ليس مني." وتقول المرأة: "فيما رميتني به من الزنا بأن هذا الولد ليس منك." مهما يكن من أمر، فإنه لا يوجد اختلاف جوهري في هذه المسألة. فالصيغ كلها تلتزم بما جاء في القرآن الكريم حولها، وكذلك هي لا تختلف في الترتيب والمضمون.³⁵⁸

ويرى أبو حنيفة وزفر أن الملاحن عليه أن يستعمل لفظ المواجهة، ويقول: "فيما رميتك به من الزنا"، وتقول المرأة: "فيما رميتك به من الزنا"؛ وذلك لأن مثل هذا اللفظ يخلو من احتمال. وعند غيرهم لا يجب استعمال لفظ المواجهة؛ لأن الإشارة التي يعملها الرجل أو تعملها المرأة تزيل الاحتمال وتحدد طرفي اللعان. ولا يجب على الأصح أن يقول "فيما رماه به من الزنا." وماعدا ذلك فإن تغير أو نقص أي لفظ مما ذكر، أو ازداد أي لفظ على ما ذكر، أو قدم أو أخر لفظاً لا يصح؛ لأنه مخالف للنص، وذلك للنصوص الآتية:

³⁵⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص 376؛ جي، المعتمد في فقه الإمام أحمد، ج2، ص 292؛ الشيخ صالح بن إبراهيم البليهي، السلسيل في معرفة الدليل (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1417هـ/1996م)، ج 4، ص 63؛ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص390-392؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ج2، ص141؛ البيجوري، حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري، ج2، ص 306-309؛ الجمل، حاشية العلامة الشيخ سليمان الجمل، ج4، ص433؛ الأصبحي، المدونة الكبرى، ج2، ص 352-353؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج9، ص 138؛ السرخسي، المبسوط، ج7، ص42-43.

³⁵⁸ الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص376-377.

أ. لقوله تعالى: ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين﴾.³⁵⁹

ب. ولحديث ابن عمر قال: "يا رسول الله، أرأيت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة، كيف يصنع؟ إن تكلم، تكلم بأمر عظيم، وإن سكت سكت على مثل ذلك؟ قال: فسكت النبي ﷺ ولم يجبه، فلما كان بعد ذلك أتاه فقال: إن الذي سألتك عنه ابتليت به؛ فأنزل الله عز وجل هذه الآيات في سورة النور: "والذين يرمون أزواجهم، فتلاهن عليه، ووعظه وذكره، وأخبره أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، فقال: لا والذي بعثك بالحق، ما كذبت عليها، ثم دعاها فوعظها وأخبرها أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة؛ فقالت: لا والذي بعثك بالحق إنه كاذب. بدأ الرجل، فشهد أربع شهادات بالله، إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. ثم ثنى بالمرأة، فشهدت أربع شهادات بالله، إنه لمن الكاذبين، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، ثم فرق بينهما."³⁶⁰

وقد ذكر صاحب المعتمد أنه لا يصح اللعان بغير العربية ممن يحسنها، ويبدو أن المؤلف لم يراع ظروف البلدان الإسلامية التي لا تستعمل في محاكمها اللغة العربية؛ ولذا يرى الباحث أن الملاعن لو أحسن اللغة العربية و الحاكم لا يحسنها ففي هذه الحالة لا يجب على الملاعن أن يلاعن بالعربية، بل يجب عليه أن يفعل ذلك باللغة التي يفهمها القاضي والطرف الآخر. وكذلك لو أن الملاعن لا يعرف اللغة العربية يجب عليه أن يقوم بها بلغته.³⁶¹

ثانياً: دور القاضي في إجراء اللعان بين الزوجين

يناقش الباحث في هذا الجزء من المبحث الثالث ثمانية مسائل تتعلق بدور القاضي في إجراء اللعان بين الزوجين وهي: حضوره وقت اللعان، تلقينه المتلاعنين، وعظه إياهما، التأكد من ثبوت نكاح الزوجين المتلاعنين، القيام وقت اللعان، حضور جماعة من المسلمين اللعان، وتغليظ اللعان بالزمان والمكان.

المسألة الأولى: حضور القاضي وقت اللعان:

³⁵⁹ سورة النور، 24: 6-9.

³⁶⁰ متفق عليه بين أحمد والبخاري، ومسلم عن سعيد بن جبير عن ابن عمر (نيل الأوطار: 267/6).

³⁶¹ جي، المعتمد في فقه الإمام أحمد، ج 2، ص 292.

اتفق الفقهاء على أن اللعان لا بد أن يتم أمام القضاء، فلو لم يحضره القاضي لا يصح اللعان.³⁶² قال صاحب المعتمد: "أو أتى به... بلا حضور حاكم أو نائبه... لم يصح." وقال أيضاً: "وشرط حضور الحاكم أو نائبه."³⁶³ وقال ابن قدامة: "إن اللعان لا يصح إلا بحضور من الحاكم أو من يقوم مقامه؛"³⁶⁴ وذلك للأدلة الآتية:

1. لأن النبي ﷺ أمر هلال بن أمية أن يستدعي زوجته إليه، فلما أتى بها لاعن عليه السلام بينهما بنفسه.
 2. ولأنه ﷺ أقام اللعان بين عويمر العجلاني وبين زوجته في حضوره. يدل هذان الحديثان على أن اللعان يجب أن يقع أمام إمام المسلمين. وبعد وفاة النبي ﷺ يقوم به خلفاؤه والحاكم المسلمون أو نوابهم.
 3. ولأنه يمين أو شهادة، فأيهما كان لا يصح إلا بأمر الحاكم كاليمين في سائر الدعاوى، وذلك يقتضي رفع الأمر إلى الحاكم أو القاضي من أحد الزوجين، فإن تراضيا بإجراء اللعان بينهما بغير الحاكم أو نائبه لا يصح.
 4. ولأن اللعان مبني على التغليظ والتأكيد، فلا يجوز بغير الحاكم مثل الحدود.
- فإذا حضر الزوجان أمام القاضي يجب عليه أن يقوم ببعض الإجراءات، ويندب له القيام ببعض الإجراءات الأخرى التي سيناقشها الباحث في المسائل الآتية.

المسألة الثانية: تلقين القاضي المتلاعنين:

اتفق الفقهاء على أنه يجب على القاضي أن يلقي المتلاعنين، ولكنهم اختلفوا في تفسير التلقين على قولين: القول الأول أنه يعنى تعليمهما كلمات اللعان كلها، بينما القول الثاني: أنه يعنى أمر الحاكم للعان مثل سائر الأيمان. مهما يكن من أمر فإن الباحث يرى أن التعليم والأمر كليهما ضروريان، ولا يكفي مجرد الأمر، وذلك لأن اللعان يختلف عن الأيمان الأخرى، وقد لا تكون صيغتها معروفة لدى كثير من المسلمين. وما دام تغيير صيغتها لا يجوز بالاتفاق، فلا بد أن يعلمها الحاكم أو نائبه للمتلاعنين حتى لا يخطيا فيها؛ فيلقنهما

³⁶²السرخسي، المبسوط، ج 7، ص 43؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 385؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 60-61 و 65-66؛ جي، المعتمد، ج 2، ص 292-293؛ البليهي، السلسيل، ج 4، ص 62؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 390-391؛ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ/1997م)، ج 9، ص 248؛ الغزالي، الوسيط في المذهب، ج 3، ص 362؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7102.

³⁶³جي، المعتمد، ج 2، ص 292-293.

³⁶⁴ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 60.

كيفية اللعان وصيغته ويطلب من كليهما أن يقوموا به بالكيفية المذكورة أعلاه، فلو بادر به قبل إلقاء القاضي عليه لا يصح، وكذلك لو حلف قبل أن يحلفه القاضي لا يصح اللعان.³⁶⁵
وذلك للأدلة الآتية:

1. إن النبي ﷺ ذكر آية اللعان أمام هلال بن أمية وزوجته، وعلمها كيفية اللعان، ثم طلب منهما أن يقوموا به.
2. وكذلك تلى الرسول ﷺ الآية المذكورة أمام عويمر العجلاني وزوجته ولقنهما كيفية اللعان، ثم طلب منهما أن يقوموا به.

المسألة الثالثة: وعظ القاضي المتلاعنين³⁶⁶

لا خلاف بين الفقهاء في أن وعظ المتلاعنين يعتبر مندوبا، ويشير كلام الفقهاء في كتبهم إلى أن هذا الوعظ يكون مرة واحدة، ولكن بناء على الأحاديث الصحيحة، يرى الباحث بأنه يكون في ثلاث مراحل، هي:

المرحلة الأولى قبل اللعان:

- فالحاكم أو القاضي يعظهما ويخوفهما قبل اللعان بعذاب الله في الآخرة، وذلك لما يأتي:
1. لما فعل الرسول ﷺ مع ابن عمر وزوجته في الحديث المذكور في كيفية اللعان.
 2. ولما قال النبي ﷺ لهلال بن أمية: "اتق الله؛ فإن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة."
 3. ولما قال النبي ﷺ للمتلاعنين: "حسابكما على الله، يعلم أن أحكما كاذب، فهل منكما من تائب؟"

والمرحلة الثانية قبل المرة الخامسة:

³⁶⁵ السرخسي، المبسوط، ج 7، ص 42؛ جي، المعتمد، ج 2، ص 293؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 65-66؛ البيهقي، حاشية الشيخ إبراهيم البيهقي، ج 2، ص 306؛ الجمل، حاشية العلامة الشيخ سليمان الجمل، ج 4، ص 433؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7102.

³⁶⁶ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 63-66؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 393؛ البيهقي، حاشية الشيخ إبراهيم البيهقي، ج 2، ص 309؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7110؛ جي، المعتمد في فقه الإمام أحمد، ج 2، ص 293؛ الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، ج 7، ص 353-354.

يعين القاضي رجلاً لكي يضع يده على فم الملعن، وامرأة لكي تضع يدها على فم الملعنة، قبل التلفظ باللعنة في المرة الخامسة؛ حتى لا يعبرا عنها، ويقول/تقول: "اتق الله فإنها الموجبة. وعذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة." والمرة الخامسة تعتبر موجبة؛ لأنه لو كان كاذباً وجبت عليه اللعنة؛ لإعلانه عنها فيها، وكذلك لو كانت كاذبة وجب عليها الغضب لتأكدتها منها فيها. ويخوف كلاهما قبل الخامسة بإعلام أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، لأن عذاب الدنيا ينقطع، بينما عذاب الآخرة لا ينقطع، وذلك لكي يتوب الكاذب منهما ويترك ما عزم عليه؛ وذلك لما رواه ابن عباس في قصة ملاعنة هلال بن أمية مع امرأته أمام الرسول ﷺ وجاء فيه: "فلما كانت الخامسة، قيل: يا هلال اتق الله؛ فإن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، وإن هذه الموجبة التي توجب عليك العذاب،" وقيل نفس العبارة لزوجته.

والمرحلة الثالثة بعد اللعان وقبل التفريق:

يندب للقاضي أن يعظ كذلك المتلاعنين للمرة الثالثة بعد نهاية اللعان وقبل تفريقه بينهما، كما يدل عليه بعض الأحاديث الصحيحة؛ فقد روي أن النبي ﷺ لاعن بين العجلاني وامرأته، فلما فرغا من اللعان قال: "الله يعلم أن أحكما لكاذب، فهل منكما تائب؟" قال ثلاثاً فأبيا؛ ففرق بينهما.³⁶⁷

المسألة الرابعة: التأكد من ثبوت نكاح الزوجين المتلاعنين:

تدل آية اللعان "والذين يرمون أزواجهم"³⁶⁸ على أن اللعان لا يقع إلا من الزوجين؛ ولذا يستحسن للقاضي أن يتأكد من نكاحهما قبل اللعان.³⁶⁹

المسألة الخامسة: القيام وقت اللعان:

اتفق الفقهاء على أنه يندب للقاضي أن يتأكد من قيام المتلاعنين وقت اللعان، فيقوم الزوج ويتكلم بألفاظ اللعان، والمرأة تكون جالسة. ثم تقوم المرأة وتتكلم بألفاظ اللعان، ويكون الزوج قاعداً، وذلك لما روي

³⁶⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 389.

³⁶⁸ سورة النور، 24: 6.

³⁶⁹ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 13؛ البليهي، السلسيل، ج 4، ص 62؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 394؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7098، 7110؛ الكاساني، كتاب بدائع الصنائع، ج 3، ص 382-383.

من أن النبي ﷺ قال لهلال بن أمية: "قم فاشهد أربع مرات." ولأنه لو قام شاهده الناس، وذلك أبلغ في شهرته. ولكن القيام لا يجب باتفاق الفقهاء.³⁷⁰

المسألة السادسة: حضور جماعة من المسلمين اللعان:

يندب للقاضي أن يجري اللعان أمام جماعة من المسلمين عند الجمهور، ولكن المالكية ترى أن حضورهم واجب. وذلك لأن النبي ﷺ قد أقام اللعان أمام جماعة من أصحابه، كما يدل عليه حديثا عويمر العجلاني وهلال بن أمية. فقد حضر اللعان ابن عباس وابن عمر وسهل بن سعد مع حادثة أسنانهم، فدل ذلك على حضور جمع كثير؛ لأن الصبيان إنما يحضرون المجالس تبعاً للرجال. ولأن اللعان يندب التغليظ فيه، فإجراؤه أمام الجماعة يعتبر أبلغ في ذلك. ويسن ألا ينقص عدد الحضور عن أربعة من الرجال؛ وذلك لأن الزوجة ربما تقر الزنا، فيشهدون على إقرارها عند الحاكم أو نائبه.³⁷¹

المسألة السابعة: تغليظ اللعان بالزمان:

يرى المالكية والشافعية والحنابلة على الراجح أنه يندب للحاكم أو القاضي أن يغلظ اللعان بإجرائه بعد صلاة، لما فيه الردع، أو بعد صلاة العصر، لأنها الصلاة الوسطى على الراجح، أو بعد صلاة عصر الجمعة، لأنه ساعة الإجابة.³⁷² وذلك لما يأتي:

1. لقوله تعالى: ﴿تَحْسَبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾،³⁷³ وأجمع المفسرون على أن المراد بالصلاة في الآية صلاة العصر.

2. لحديث جاء فيه ذكر هذه الأوقات.³⁷⁴

3. ولأن اليمين الفاجرة بعد صلاة العصر أغلظ عقوبة، لقول النبي ﷺ: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم"، وعدّ منهم رجلاً حلف يميناً كاذبة بعد العصر يقتطع بها مال امرئ مسلم.³⁷⁵

³⁷⁰ السرخسي، المبسوط، ج 7، ص 42؛ الكاساني، كتاب بدائع الصنائع، ج 3، ص 377؛ جي، المعتمد، ج 2، ص 292؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 393؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7110؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 61-65.

³⁷¹ الكاساني، كتاب بدائع الصنائع، ج 3، ص 377؛ جي، المعتمد، ج 2، ص 292؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 393؛ الأنصاري، أسنى المطالب، ج 7، ص 352-353؛ البيهقي، حاشية الشيخ إبراهيم البيهقي، ج 2، ص 307-308؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7711؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 61-62.

³⁷² جي، المعتمد، ج 9، ص 292؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 393؛ الأنصاري، أسنى المطالب، ج 7، ص 351؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7111؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 62.

³⁷³ سورة المائدة، 5: 106.

³⁷⁴ رواه أبو داود والنسائي وصححه.

المسألة الثامنة: تغليظ اللعان بالمكان³⁷⁶

يرى المالكية والشافعية والحنابلة على الراجح أن يكون لعان المسلم في المسجد، وأوجبه المالكية؛ وذلك لما يأتي:

1. لأن النبي ﷺ أجرى اللعان في المسجد النبوي.
2. ولأن المسجد أشرف الأماكن.
3. ولأن فيه تأثيراً في الزجر عن اليمين الفاجرة.

أشرف الأماكن للعان:

أشرف الأماكن للعان في مكة المكرمة الحطيم، أي ما بين ركن الحجر الأسود ومقام إبراهيم ﷺ، وفي المدينة المنورة عند المنبر مما يلي القبر الشريف؛ لقول النبي ﷺ: "من حلف على منبري هذا يميناً آثمة، تبوأ مقعده من النار؛" ولقوله: "ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة" وفي بيت المقدس في المسجد عند الصخرة الشريفة؛ لأنها أشرف بقاعه وقبلة الأنبياء عليهم السلام. ويقام باللعان في غير هذه المساجد الثلاثة عند منبر المسجد؛ لأنه المعظم منه.³⁷⁷

رأي المخالفين حول تغليظ اللعان:

³⁷⁵ متفق عليه.

³⁷⁶ جعي، المعتمد، ج 2، ص 292؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 393؛ الأنصاري، أسنى المطالب، ج 7، ص 351-352؛ البيجوري، حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري، ج 2، ص 306-307؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7111-7112؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 62.

³⁷⁷ جعي، المعتمد، ج 2، ص 292؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 62؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 393؛ الأنصاري، أسنى المطالب، ج 7، ص 351-352؛ البيجوري، حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري، ج 2، ص 307؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7111-7112.

يرى الأحناف والقاضي أبو يعلى من الحنابلة أنه لا يجوز تغليظ اللعان بزمان ولا مكان³⁷⁸. و ذلك لما يأتي:

1. لأن الله تعالى أطلق أمر اللعان، ولم يقيده بزمن ولا مكان.

2. ولأن النبي ﷺ أمر الرجل بإحضار امرأته، ولم يخصه بزمن.

المناقشة والترجيح:

يرى الباحث أن الأولى في هذه المسألة هو اعتبار تغليظ اللعان بالمكان والزمان مندوبين؛ وذلك لأن عمل الرسول يدل دلالة واضحة على أنه قام به في المسجد وفي أوقات معينة، ولا يوجد أية إشارة في أحاديث اللعان إلى أنه لا يجوز هذا التغليظ، وكذلك لا يوجد دليل قوي على أنه واجب؛ وذلك لأن الصلوات الخمسة كانت تنعقد في المسجد النبوي، فكما أنها مندوبة فيه وجائزة في غيره فكذلك اللعان.

المبحث الرابع

الآثار المترتبة على اللعان ودور القاضي في التفريق

بين الزوجين المتلاعنين في الفقه الإسلامي

هناك آثار وأحكام متعددة تترتب على اللعان يناقش الباحث منها سقوط الحد والفرقة بين الزوجين ونفي الولد، ويناقش دور القاضي في التفريق بين المتلاعنين وقت حديثه عن الفرقة بينهما.

أولاً: سقوط الحد

يتحدث الباحث هنا عن سقوط الحد عن كل من الملاعن والملاعنة مستقلاً:

سقوط حد القذف عن الملاعن:

اتفق الأئمة على أنه لو تمت الملاعنة من الرجل يسقط عنه حد القذف لو كانت المرأة محصنة، وكذلك يسقط عنه التعزير لو كانت المرأة غير محصنة ولو قذفها برجل بعينه.³⁷⁹

³⁷⁸ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 62؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7112.

³⁷⁹ البيهقي، حاشية الشيخ إبراهيم البيهقي، ج 2، ص 309-310؛ ج 3، ص 294؛ البليهي، السلسيل، ج 4، ص 62؛ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص 401؛ المرداوي، الإنصاف، ج 9، ص 258-259؛ أبو محمد عبد الوهاب علي بن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة أبي عبد الله مالك بن أنس إمام دار الهجرة، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ/1998م)، ج 1، ص 611-612؛ السيواسي، شرح فتح القدير، ج 4، ص 281-282؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7118.

وذلك للأسباب الآتية:

1. لأن هلال بن أمية قذف زوجته بشريك بن سحماء، فلم يحده النبي ﷺ لشريك ولم يعززه.
2. ولأن اللعان يعتبر بينة لأحد الطرفين فيكون مثل الشهادة. فكما أن أي قاذف بالزنا لو أتى بأربعة شهود ضد الزاني أو الزانية يسقط عنه حد القذف، فكذلك يسقط حد القذف عن الزوج الملعن، لأن الله تعالى قال: "فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله، فتكون شهادة رجل واحد بمثابة شهادات أربعة رجال.

سقوط حد الزنا عن الملعنة:

وإذا قامت المرأة بالملعنة يسقط عنها حد الزنا.³⁸⁰

وذلك للأسباب التالية:

1. لأن الله تعالى قال: "ويدروا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله."
2. ولأن زوجة هلال لم يقيم عليها النبي حد الزنا؛ لأنها قامت باللعان.

ثانياً: التفريق بين الزوجين المتلاعنين ودور القاضي فيه

يناقش الباحث في هذا الجزء من المبحث الرابع أربع مسائل، وهي: هل تقع الفرقة بين المتلاعنين؟ ما سبب الفرقة؟ وما دور القاضي في التفريق بين المتلاعنين؟ وهل هذه الفرقة فسخ أم طلاق؟ وهل تعتبر مؤبدة أم مؤقتة؟

المسألة الأولى: هل تقع الفرقة بين المتلاعنين؟

اختلف الفقهاء في حصول الفرقة من اللعان على قولين:³⁸¹

القول الأول لبعض الفقهاء:

³⁸⁰ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 7، 140-141؛ البيجوري، حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري، ج 2، ص 309-310؛ ابن نصر، المعونة، ج 1، ص 611-612؛ السيواسي، شرح فتح القدير، ج 4، ص 282؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7118.

³⁸¹ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 29-32؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ج 2، ص 141؛ الأنصاري، أسنى المطالب شرح روض الطالب، ج 7، ص 354؛ الأصبحي، المدونة الكبرى، ج 2، 354؛ الجندي، جامع الأحكام الفقهية، ج 2، 345؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 9، ص 142-145؛ أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر، عيون المجالس، تحقيق امباي بن كيباكا (الرياض: مكتبة الرشد، ط 1، 1421هـ/2000م)، ج 3، ص 1311-1313؛ ابن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة، ج 1، ص 617-618؛ السرخسي، المبسوط، ج 7، ص 43؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 388-389.

يرى عثمان البتي وطائفة من أهل البصرة أن الفرقة لا علاقة لها باللعان، أي لا تقع الفرقة به ولا تجب. ولا يرون أن التلاعن ينقص شيئاً من عصمة الزوجين حتى يطلق. ويستحب عند البتي للملاعن أن يطلق زوجته بعد اللعان. واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. لا يوجد في كتاب الله تعالى أي شيء يدل على أنه إذا لاعن أو لاعنت يجب وقوع الفرقة.
2. وبما روي أن عويمر العجلاني طلق امرأته ثلاثاً بعد الملاعنة، حيث قال الراوي: "كذبت عليها إن أمسكتها، فطلقها ثلاثاً." فلم ينكر النبي ﷺ ذلك عليه، بل أنفذ طلاقه، ولو وقعت الفرقة بالملاعنة لما نفذ طلاقه.

3. ولأن اللعان إنما شرع لدرء حد القذف، فلم يوجب تحريم الزوجة تشبيهاً بالبيئة.

والقول الثاني للجمهور:

أما الجمهور ومنهم الأئمة الأربعة، فاتفقوا على حصول الفرقة بين الزوجين المتلاعنين. واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. بأحاديث اللعان التي تدل على حصول الفرقة، والتي ستذكر بعد قليل.
 2. ولأنه قد حصل بينهما من التباغض والتقاطع وإبطال حدود الله تعالى ما يوجب أن لا يجتمعا بعدها أبداً؛ وذلك لأن الحياة الزوجية تبنى على الرحمة والمودة وهما قد افتقدا ذلك كل الافتقاد، فعقوبتهما لهذه الذنوب لا يمكن أن تكون أقل من الفرقة.
- سيناقش الباحث الرأيين المذكورين بعد قليل مع بيان الرأي الراجح.

المسألة الثانية: ما سبب الفرقة وما دور القاضي في التفريق بين المتلاعنين؟

إن الجمهور مع اتفاقهم على حصول الفرقة باللعان قد اختلفوا في تحديد سببها على ثلاثة آراء، وسيناقش الباحث هذه الآراء ودور القاضي في التفريق بين المتلاعنين إيجاباً وسلباً.

الرأي الأول:

تقع الفرقة بمجرد لعان الزوج، ولا حاجة إلى لعان الزوجة أو تفريق القاضي، وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي، واستدل بأن هذه الفرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج فقط مثل الطلاق. قال الشافعي: "إذا أكمل الزوج الشهادة والالتعان فقد زال فراش امرأته، التعتت أم لم تلتعن... وأما التعان المرأة فإنما هو لدرء

الحد عنها لا غير، وليس لالتعانها في زوال الفراش معنى. ولما كان لعان الزوج ينفي الولد ويسقط الحد رفع الفراش.³⁸²

الرأي الثاني:

تقع الفرقة بمجرد لعان الزوج والزوجة ولا تحتاج إلى تفريق القاضي، وهذه إحدى روايتي المذهب الحنبلي وقول مالك. وذهب إليه أبو ثور وربيعة وداؤد وزفر وابن المنذر والليث بن سعد والأوزاعي. واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. بقول عمر رضي الله تعالى عنه: "المتلاعنان يفرق بينهما ولا يجتمعان أبدا." هذا القول يدل على وقوع التحريم المؤبد بينهما فلا يقف على حكم الحاكم.
2. ولأن الفرقة لو لم تحصل إلا بتفريق الحاكم لجاز ترك التفريق إذا كرهاه؛ كالتفريق للعب والإعسار، ولوجب أن يستمر النكاح بينهما. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا سبيل لك عليها"³⁸³ يدل على حصول الفرقة بمجرد لعانها. ومعنى تفريق النبي بينهما إعلامه لهما بحصول الفرقة.

الرأي الثالث:

تجب الفرقة بلعان الزوجين، ولكن لا تقع إلا بتفريق الحاكم أو نائبه بينهما. هذا هو رأي الأحناف والثوري، وهو رواية عن الإمام أحمد، وقد ذهب إليه الحنفي. واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. بحديث ابن عباس: "أن النبي ﷺ لما لاعن بين عاصم بن عدي وبين امرأته فرق بينهما."³⁸⁴ وهذا يدل على أن الفرقة لم تحصل قبل تفريق النبي.
2. وبحديث ابن عمر: "أن رجلا لاعن امرأته في زمن رسول الله ﷺ وانتفى من ولدها، ففرق النبي ﷺ بينهما وألحق الولد بالمرأة،" فأضاف الفرقة إليه.³⁸⁵
3. وبأن الفرقة بينهما قد نفذت بحكم النبي ﷺ بذلك حينما قال: "لا سبيل لك عليها." وهذا القول قد يعتبر بمثابة أمره بالتفريق بينهما.

³⁸²الجندي، جامع الأحكام الفقهية، ج2، ص 345.

³⁸³البخاري و مسلم.

³⁸⁴البخاري، 4746 في التفسير، باب الخامسة أن لعنت الله عليه، و مسلم في صحيحه، 1493 في اللعان.

³⁸⁵البخاري، 5315، في الطلاق باب يلحق الولد بالملاعنة، و مسلم في صحيحه 1494 في اللعان.

4. وبحديث عومرن قال: "كذبت عليها يا رسول الله ﷺ إن أمسكتها؛ فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره بذلك رسول الله." ³⁸⁶ والحديث يدل على إمكان إمساكه إياها ووقوع طلاقه، فلو كانت الفرقة وقعت قبل ذلك لما وقع طلاقه ولا أمكنه إمساكها.

5. وروي أن رسول الله ﷺ لأعن بين العجلاني وبين امرأته، فلما فرغا من اللعان فرق بينهما، ثم قال عليه الصلاة والسلام: "الله يعلم أن أحكما لكاذب؛ فهل منكما تائب؟" قال ذلك ثلاثا فأبيا؛ ففرق بينهما. ³⁸⁷

فدلت هذه الأحاديث على أن الفرقة لا تقع بلعان الزوج ولا بلعائهما؛ إذ لو وقعت لما كانت الحاجة إلى تفريق النبي بينهما بعد وقوع الفرقة بينهما.

6. ولأن سبب هذه الفرقة وهو اللعان موقوف على الحاكم، فالفرقة المتعلقة بهذا السبب لا تقع إلا بحكمه.

مناقشة الأدلة والترجيح:

أولاً: مناقشة أدلة البتي ومن وافقه:

1. لم يرد في القرآن الكريم ما يدل على وجوب وقوع الفرقة بين المتلاعنين، ولكن الأحاديث الصحيحة تدل دلالة واضحة على وجوب وقوع هذه الفرقة، ولا مانع لدى الجمهور من إضافة أحكام شرعية إلى ما يوجد في القرآن الكريم عن طريق أخبار الآحاد الصحيحة. ومنها الحديث الذي يقول بأن النبي ﷺ قد فرق بين المتلاعنين. رواه عبد الله بن عمر وسهل بن سعد وقال سهل: "فكانت سنة لمن كان بعدهما أن يفرق بين المتلاعنين". ولأن عمر قال: "المتلاعنان يفرق بينهما، ثم لا يجتمعان أبدا." وكذلك قول البتي لم يقل به أحد من الصحابة.

2. والاستدلال بحديث عومرن على عدم وقوع الفرقة باللعان لا يستقيم؛ وذلك لأن تمام الحديث يقول: "فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره بذلك رسول الله ﷺ." وهذا يدل على أن عومرن طلقها دون أمر النبي بذلك، والذي حدث دون أمره لا اعتبار له، بالخصوص إذا وجدت أحاديث أخرى تدل على أن النبي قد فرق بينهما بسبب الملاعة.

³⁸⁶ البخاري، الصحيح بشرح ابن حجر، 361/9، كتاب الطلاق (68)، باب من جوز الطلاق الثلاث (4)، الحديث (5259)؛ مسلم، الصحيح 1129/2-1130، كتاب اللعان (19)، الحديث (1492/1).

³⁸⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 389.

3. والدليل الثالث كذلك لا يستقيم، وذلك لأن الأحاديث الصحيحة تدل على تحريم الزوجة على زوجها.

4. وقول هذا الفريق "أن التلاعن لا ينقص شيئاً من عصمة الزوجين"، فيه نظر؛ وذلك لأنه لا يمكن أن يكون كل من الزوجة والزوج صادقاً في الادعاء وقت اللعان، فإن أحدهما كاذب والآخر صادق كما أعلن عن ذلك النبي ﷺ، وكما يدل على ذلك حديث هلال بن أمية، فإن صدقه وكذب زوجته قد ثبتا بعد وضع الحمل حيث ظهر أن الطفل للزاني؛ فإن الزوج قد أكد عدم عصمة زوجته عن طريق لعانه.

5. هناك تعارض بين قول هذا الفريق "أن الفرقة لا علاقة لها باللعان"، وبين قول البتي "بأنه يستحب للملاعن أن يطلق زوجته بعد اللعان؛" وذلك لأن كلامه يدل على أن طلاق الزوجة ليس واجباً، وذلك يعني أنها تبقى زوجته الشرعية حتى بعد ملاعنتهما، وذلك يخالف ما جاء في الأحاديث الصحيحة. فلو قال بأن الطلاق واجب بعد اللعان، بل تقع بالطلاق، كان ذلك أنسب لرأيه حول عدم وقوع الفرقة باللعان، كما استدل هو بحديث عويمر.

6. ولم يقل بهذا الرأي أحد من أصحاب النبي ﷺ.

ثانياً: مناقشة أدلة الجمهور:

1. استدلال الإمام الشافعي بتشبيه الفرقة بالطلاق استدلال فيه نظر؛ وذلك لأنه يتعارض مع رأيه حول هذه الفرقة؛ حيث يرى بأنها فسخ وليست بطلاق.

2. وبناء على الأحاديث الصحيحة، فإن الفرقة لا تجب بلعان الزوج فقط، بل تجب بلعانه وبلعانهما معا ورأيه لا يتفق مع هذه الأحاديث الصحيحة.

3. آية اللعان «ويدراً عنها العذاب»، مع أنها تدل على أن التعان المرأة يكون لدرء الحد عنها، فإن الأحاديث الصحيحة تدل على أن النبي ﷺ لم يفرق بينهما إلا بعد نهاية التعانهما. وزيادة حكم إلى ما يوجد في القرآن الكريم بأخبار الأحاد الصحيحة مقبولة لدى الجمهور.

4. لو ثبتت الفرقة بلعان الزوج فالزوجة تلاعنه، وهي ليست بزوجه! وهذا يخالف النص القرآني، وذلك لأن الله تعالى خاطب الأزواج باللعان حيث قال: «واللذين يرمون أزواجهن»³⁸⁸.

5. قال ابن قدامة بأنه لم يوافق أحد الشافعي على رأيه.

6. استدلال مالك ومن معه من أصحاب الرأي الثاني بقول عمر "المتلاعنان يفرق بينهما ولا يجتمعان أبداً" استدلال فيه نظر؛ وذلك لأن عمر قال: "يفرق بينهما"، والتفريق لا يقع بأيدي المتلاعنين

³⁸⁸ سورة النور، 24: 6.

وإنما يقع بيد طرف ثالث وهو القاضي، ولم يقل: "يفترقان" الذي يدل على افتراقهما بأنفسهما. والتفريق بيد القاضي لازم؛ لأن المتلاعنين قد يريدان الاستمرار في حياتهما الزوجية-كما أراد عويمر العجلاني-إذا ترك أمر الفرقة بأيديهما، ويجرم ذلك عليهما.

7. واستدلال هذا الفريق بأن الفرقة لو لم تحصل إلا بتفريق القاضي لجاز ترك التفريق إذا كرهاه...ولوجب أن يستمر النكاح بينهما، ليس لصالحهم، وإنما هو لصالح الرأي الثالث؛ وذلك لأن أحسن الطرق لسد احتمال استمرارهما في الحياة الزوجية هو تفريق الحاكم مباشرة بعد التعاظم أمامه، فلا يبقى الاحتمال المذكور.

8. واستدلال هذا الفريق بقول النبي "لا سبيل لك عليها" بأنه يدل على حصول الفرقة بمجرد لعانها لا يستقيم كذلك؛ وذلك لأن العبارة الكاملة في الحديث جاءت كلاتي: "فرق رسول الله ﷺ بين المتلاعنين وقال: "حسابكما على الله، أحكما كاذب، لا سبيل لك عليها." فهذه العبارة تدل على أن النبي فرق بينهما بعد التعاظم، ثم نصح كليهما معا بقوله: "حسابكما على الله، أحكما كاذب، لا سبيل لك عليها؛" وذلك لأنه أولاً استعمل ضمير الخطاب الذي يستخدم عادة للحاضرين، وثانياً لأنه استعمل صيغة التثنية التي تدل على أن كليهما كانا حاضرين أمامه، وحضور كليهما معا لا يتوقع إلا لحل قضية ما، وهي لا شك كانت قضية اللعان. وثالثاً أن النصائح التي قدمها النبي لا يمكن أن تكون لوحده فقط، وإنما لا بد أن تكون لكليهما؛ لأن كليهما التعاظم أمامه.

9. وقول هذا الفريق: "بأن معنى تفريق النبي بينهما إعلامه لهما بحصول الفرقة" هو تفسير فوق طاقة كلمة "فرق" المعنوية؛ وذلك لأنها تعني بوضوح أن النبي فعلاً فرق بينهما.

10. ويرد على الرأيين الأول والثاني أنه لا توجد آية قرآنية أو حديث يدل دلالة واضحة على أن الفرقة تقع بعد التعاظم مباشرة أو بعد التعان الزوج فقط.

11. وكذلك يرد على الرأيين الأول والثاني أن لفظ اللعان لا يقتضي الفرقة؛ وذلك لأنه أيمان على زناها أو شهادة بذلك، فلولا ورود الشرع بالتفريق بينهما لما وقع التفريق.

12. دليل الأحناف بقول النبي "لا سبيل لك عليها" لا يصح؛ وذلك لأن هذا الكلام ليس بتفريق النبي بينهما باستئناف حكم، وإنما هو إخبار منه أن تمام اللعان رفع سبيله عنها. وهو كذلك تنفيذه لما أوجب الله تعالى بينهما من الفرقة والمباعدة. وهذا وقع بعد تفريق النبي بينهما، كما يدل عليه حديث ابن عمر المذكور.

13. والأحاديث الأخرى التي استدلت بها الأحناف ومن معهم تعتبر أحاديث صحيحة.

ثالثاً: الترجيح:

حديث ابن عباس الذى أصله في البخاري ورواه أحمد مفصلاً جاء فيه: "فشهدت في الخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين. ففرق رسول الله ﷺ بينهما، وقضى أن لا يدعى ولدها لأب، ولا يرمى ولدها، ومن رماها أو رمى ولدها فعليه الحد، وقضى ألا يبيت لها عليه ولا قوت لها من أجل أنهما يفترقان من غير طلاق، ولا متوفى عنها." فتفريق النبي بينهما وذكره للأحكام الأخرى التي جاءت في هذه الفقرة من الحديث تعتبر امتداداً لإجراءات الملاعة التي تمت قبلها، ولا توجد فيه إشارة إلى أنه كان هناك فراغ زمني بين الملاعة وبين هذا التفريق وذكر الأحكام المتعلقة بها. وكذلك هذه الأحكام لم تكن إلا لهما معاً، ومن لوازم القضاء أن يفرق النبي بينهما ويذكر هذه الأحكام أمامهما وبعد الملاعة مباشرة حتى لا يرتكبا المحذور منذ أن أصبح أحدهما حراماً للآخر. والعقل السليم يرى أن قضية الملاعة تعتبر قضية حساسة، ولذا اتفق الفقهاء على أن تقع أمام القاضي. وحديث ابن عباس يدل على أنه من واجبات القاضي أن يذكر الأحكام المتعلقة باللعان لهما، فمادامت الملاعة وذكر هذه الأحكام تحدث أمام القاضي فلا بد أن تقع الفرقة بقضائه أيضاً، كما دل عليه هذا الحديث والأحاديث الأخرى، ولا يوجد هناك أي مبرر للتفريق بين اللعان وأحكامه وبين فرقة المتلاعنين. وبناء على هذه المناقشة ولقوة أدلة الأحناف ومن معهم يرى الباحث أن رأي الأحناف ومن معهم يعتبر راجحاً في هذه المسألة، أي أن الفرقة بين المتلاعنين لا تقع إلا بلعانهما معاً وبتفريق القاضي بينهما.

المسألة الثالثة: هل هذه الفرقة فسخ أو طلاق؟

اختلف الفقهاء في هذه القضية على قولين:³⁸⁹

القول الأول:

يرى أبو حنيفة ومحمد أن هذه الفرقة تعتبر طلاقاً بائناً، واستدلوا بما يأتي:

1. "إن سبب هذه الفرقة قذف الزوج؛ لأنه يوجب اللعان، واللعان يوجب التفريق، والتفريق يوجب الفرقة... وكل فرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً، كما في العتّين والخلع والإيلاء ونحو ذلك".³⁹⁰

³⁸⁹ السرخسي، المبسوط، ج7، ص43-44؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص390؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص33؛ الأسيوطي، جواهر العقود، ج2، ص142؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج9، ص1445؛ ابن نصر، عيون المجالس، ج3، ص1313-1314.

³⁹⁰(الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص390).

2. و"بما روي أن رسول الله ﷺ لما لاعن بين عويمر العجلاني وبين امرأته، فقال عويمر: كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها؛ فهي طالق ثلاثاً. " فصار طلاق الزوج عقيب اللعان سنة المتلاعنين؛ لأن عويمر طلق زوجته ثلاثاً بعد اللعان عند رسول الله ﷺ فأنفذها عليه رسول الله ﷺ؛ فيجب على كل ملاعن أن يطلق، فإذا امتنع ينوب القاضي منابه في التفريق؛ فيكون طلاقاً.³⁹¹

القول الثاني:

يرى الجمهور ومنهم أبو يوسف ومالك والشافعي وأحمد أن هذه الفرقة تعتبر فسخاً، واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. بما جاء في حديث ابن عباس حول قصة هلال بن أمية ولعانه، قال: "وقضى رسول الله ﷺ أن ليس لها عليه قوت ولا سكنى؛ من أجل أنهما يفترقان بغير طلاق، ولا متوفى عنها."³⁹² يدل الحديث على أن فرقة اللعان لا تعتبر طلاقاً، وإنما هي فسخ.

2. ولأن اللعان ليس بصريح في الطلاق ولم ينو به الطلاق؛ فلم يكن طلاقاً مثل سائر ما ينفسخ به النكاح.

3. ولأنه لو كان طلاقاً لوقع بلعان الزوج فقط دون لعان المرأة.

4. ولأن هذه الفرقة تؤدي إلى تأييد التحريم فتشبه ذات المحرم، فكما أن ذات المحرم حرام للأبد فكذلك المرأة المتلاعنة تكون حراماً على زوجها للأبد. ولذا من الأنسب اعتبار هذه الفرقة فسخاً ولا طلاقاً.

مناقشة الأدلة وال ترجيح:

1. قول الإمام أبي حنيفة ومحمد بأن فرقة اللعان تعتبر طلاقاً، لأن سببها قذف الزوج الذي أوجب هذا اللعان، فيه نظر. وذلك لأن قذف الزوج لا يوجب اللعان دائماً. وإنما أحياناً يوجب الحد فيجب اللعان لدرء الحد. ولذا أقول إن سبب الفرقة ليس قذفه وإنما سببها اللعان. واللعان لا يتم من طرف الزوج فقط وإنما يتم من الزوجين معاً كما هو رأيهما أيضاً، فإذا كان لا يعتبر لعان الزوج فقط في إيجاب الفرقة عندهما، فمن الأولى أن لا يعتبر قذفه كذلك في إيجابها.

2. استدلالهما بحديث عويمر لا يصح؛ وذلك لأن هذا الحديث يدل على أن الطلاق وقع بعد اللعان ومستقلاً عنه، فإذا كانت الفرقة -التي وجبت عندهما باللعان- هي نفسها تعتبر طلاقاً فلا حاجة له بعدها.

3. استدلال الجمهور بحديث ابن عباس سليم، وأدلتهم العقلية كذلك سليمة.

³⁹¹ المرجع السابق، ج 3، ص 390.

³⁹² أبو دؤد.

4. لو سلمنا جدلاً بأن رأي الإمام أبي حنيفة ومحمد سليم ومقبول، فهذا يؤدي إلى جعل هذه الفرقة مؤقتة، ومن ثم يجوز للزوج أي ينكح زوجته من جديد لو كذب نفسه. وإذا اعتبرنا رأي الجمهور مقبولاً، فهذا يؤدي إلى جعل هذه الفرقة مؤبدة، ومن ثم تكون الزوجة حراماً عليه للأبد. إذن يتعارض الجواز مع التحريم، وفي مثل هذا التعارض يرجح التحريم على الجواز، وبالتالي يرجح رأي الجمهور، أي أن هذه الفرقة تعتبر فسخاً لا طلاقاً بائناً.

المسألة الرابعة: هل هذه الفرقة مؤبدة أم مؤقتة؟³⁹³

للفقهاء في هذه المسألة قولان مختلفان.

القول الأول:

عند أبي حنيفة ومحمد هذه الفرقة تعتبر فرقة مؤقتة. فيزول النكاح وتثبت حرمة التزوج ما داماً على حالة اللعان، فإن كذب الزوج نفسه جلد الحد ولحق به الولد وجاز له أن ينكحها من جديد. وهو رواية عن الإمام أحمد، وقول سعيد بن المسيب والحسن وعبد العزيز بن أبي سلمة. وقال سعيد بن جبير: "إنما يحرم باللعان الاستمتاع، فإذا أكذب نفسه ارتفع هذا التحريم، وتعود زوجته إليه، إن كانت في العدة."³⁹⁴ واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. إن النص القرآني يثبت اللعان بين الزوجين فقط، فلو أثبتنا به الحرمة المؤبدة كان زيادة على النص وذلك لا يجوز خصوصاً في العقوبات.
2. ولأن فرقة اللعان عندهم تعتبر طلاقاً بائناً. وذلك لأن باللعان يفوت الإمساك بالمعروف فيتعين التسريح بالإحسان. فإذا امتنع منه ناب القاضي مناب الزوج، فيكون عمل القاضي كعمل الزوج، وإذا ثبت أنه طلاق فالحرمة بسبب الطلاق لا تتأبد.
3. ولأنه إذا كذب نفسه فقد بطل حكم اللعان، فكما يلحق به الولد كذلك ترد له المرأة.
4. ولأن السبب الذي يوجب تحريم المرأة إنما هو الجهل بصدق أحدهما وكذب الآخر قطعاً؛ فإذا ظهر الكاذب تعين الصادق فارتفع التحريم.

³⁹³ السرخسي، المبسوط، ج7، ص44؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص390؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص34-35؛ الأسطى، جواهر العقود، ج2، ص142؛ البيهقي، حاشية الشيخ إبراهيم البيهقي، ج2، ص311؛ الأصبحي، المدونة الكبرى، ج2، ص354-355؛ الجندي، جامع الأحكام الفقهية، ج2، ص346؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج7، ص141-142؛ ابن نصر، عيون المجالس، ج3، ص1314-1315؛ ابن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة، ج1، ص618.

³⁹⁴ ابن نصر، عيون المجالس، ج3، ص1315.

القول الثاني:

عند الجمهور، منهم أبو يوسف ومالك والشافعي وأحمد في رواية، وسفيان الثوري وإسحاق، هذه الفرقة تعتبر فرقة مؤيدة؛ فلا تحل المرأة للرجل سواء كذب نفسه أم لا. فإن كذب نفسه جلد الحد ولحق به الولد، ولكن لا ترجع إليه أبداً. وبه قال من الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم. واستدلوا بالأدلة الآتية:

1. بما جاءت الأخبار عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن مسعود رضي الله عنهم أن المتلاعنين لا يجتمعان أبداً.³⁹⁵ رواه أبو داود، وأخرجه الدار قطني أيضاً موقوفاً عن علي وابن مسعود قالوا: "مضت السنة المتلاعنان لا يجتمعان أبداً." وروى عبد الرزاق عن عمر وابن مسعود: "المتلاعنان لا يجتمعان أبداً." ورواه ابن أبي شبيب موقوفاً على عمر وابن عمر وابن مسعود.³⁹⁶
2. وبما روى سهل بن سعد، قال: "فحضرت هذا عند رسول الله ﷺ، فمضت السنة في المتلاعنين أن يفرق بينهما، ثم لا يجتمعان أبداً. رواه الجوزجاني في كتابه بإسناده، وروي مثل هذا عن مالك.³⁹⁷
3. وبما روى ابن اسحاق وجماعة عن الزهري، قال: "فمضت السنة أنه إذا تلاعنا فرق بينهما فلا يجتمعان أبداً."
4. وبحديث النبي ﷺ أنه فرق بينهما، ثم قال: "لا سبيل لك عليها،"³⁹⁸ ولم يقل: "إلا أن تكذب نفسك؛" فدل الحديث على أن لعانه جعل زوجته محرمة له تحريماً مؤبداً.
5. وبما رواه سعيد بن جبير عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: "المتلاعنان إذا افترقا لا يجتمعان أبداً."³⁹⁹ وقد جاء في رواية نافع عن ابن عمر قال: "قذف رجل من الأنصار ثم من بني عجلان امرأته فأحلفهما رسول الله ﷺ، ثم فرق بينهما بعد أن تلاعنا."
6. وبما روى عن ابن شهاب وبكير بن الأشج ويحيى بن سعيد وربيعه وأبي الزناد أن المتلاعنين لا يتناكحان أبداً.

³⁹⁵ أبو داود، وأخرجه الدار قطني أيضاً موقوفاً عن علي وابن مسعود.

³⁹⁶ السيواسي، شرح فتح القدير، ج 4، 288-289. رواه البيهقي أيضاً (410/7).

³⁹⁷ رواه الجوزجاني في كتابه بإسناده. وروي مثل هذا عن مالك.

³⁹⁸ البخاري ومسلم.

³⁹⁹ الدارقطني.

مناقشة الأدلة:

1. قول أبي حنيفة ومحمد بأن إثبات الحرمة المؤبدة باللعان يعد زيادة على النص، يتعارض مع رأيهما في اعتبارها مؤقتة وطلاقاً بائناً، وذلك لأن رأيهما أيضاً زيادة على النص القرآني لم يقله الله تعالى.
2. لا يصح اعتبار هذه الفرقة طلاقاً بائناً، وذلك لأن سببها، أي اللعان، يشترك فيه كلا الزوجين، بينما الطلاق يختص به الزوج فقط. فالذي يشترك فيه الزوجان لا يكون طلاقاً، ومثل هذا السبب يناسبه أن يؤدي إلى التحريم المؤبد. واعتبار هذه الفرقة تسريحاً بإحسان فيه نظر؛ وذلك لأن الله تعالى خصه للطلاق في قوله: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"، ولم يخصه لللعان.
3. قولهما بأنه إذا كذب الزوج نفسه فقد بطل حكم اللعان، يعتبر زيادة على النص القرآني بالاجتهاد والرأي؛ وذلك لأن الله تعالى لم يقل به في القرآن الكريم.
4. ودليلهما الرابع كذلك لا يستقيم؛ وذلك لأن الله تعالى لم يذكره في القرآن الكريم، فهذا كذلك زيادة على النص القرآني.
5. وللدرد على أحاديث الجمهور فقد فسر الأحناف الأحاديث التي تدل على أن فرقة اللعان تؤدي إلى حرمة مؤبدة وقالوا: إنها تكون كذلك في حالة بقاء اللعان بينهما، وإنما تجوز المناكحة بينهما إذا لم يبق اللعان بينهما بسبب تكذيب الزوج نفسه وإقامة الحد عليه، ومن ضرورة إقامة الحد عليه بطلان اللعان. وسوف يرد الباحث هذا التفسير وقت ترجيحه في هذه المسألة.
6. أقوال عمر وعلي وابن مسعود كما جاءت في أدلة الجمهور تعتبر موقوفة عليهم.
7. حديث سهل يعتبر حديثاً مرفوعاً، يقبل للاحتجاج به.
8. حديث الزهري يعتبر مرسلاً، لا يحتج به.
9. حديث "لا سبيل لك عليها" يعتبر دليلاً قوياً للجمهور.
10. بعض العلماء مثل أبي بكر الرازي تكلم عن حديث ابن عمر وطعن في ثبوته عن رسول الله ﷺ، وبعضهم الآخر حسنه وقبله، كما قال صاحب التنقيح: "إسناده جيد".⁴⁰⁰
11. ما روي عن ابن شهاب وبكير ويحيى وأبي الزناد يعتبر من أقوالهم وآثارهم وهي ليست بأحاديث النبي ﷺ.

⁴⁰⁰السيواسي، شرح فتح القدير، ج4، ص 288.

الترجيح:

بعض أحاديث الجمهور مرفوعة وصحيحة للاستدلال بها، وأحاديثهم الأخرى يقوي بعضها البعض وتؤيد ما جاء في بعض الأحاديث الصحيحة. وتفسير الأحناف لهذه الأحاديث بأن أحكامها تتعلق بوقت بقاء اللعان ولا تتعداه، تفسير فيه نظر؛ وذلك لأن أحاديث الجمهور واضحة، ومعظمها يستعمل كلمة "أبدا" التي تدل على التأييد. إضافة إلى ذلك، أن الأحناف لم يستطيعوا أن يقدموا لنا مثلاً واحداً في زمن النبي ﷺ ولا بعده يدل على أن الزوجة الملائنة ردت إلى زوجها الملائع أو أعيد نكاحها بسبب تكذيبه لنفسه. وهذا طبيعي؛ لأن الحياة الزوجية تحتاج إلى مودة ورحمة في قلبي الزوجين معاً، وهما يفتقدانها بعد اللعان افتقاراً تاماً، ولا يعقل رجوعهما إلى هذه الحياة مرة أخرى. وما داما وصلاً إلى هذه الدرجة من انتهاك حرمتها وتعدي حدود الله تعالى يناسب لهما ألا يجتمعا مرة أخرى. فإذا سلمنا جديلاً بأن رأي الأحناف صحيح، فهذا يؤدي إلى وقوع التعارض بين التحريم والجواز كما قلنا سابقاً. وفي مثل هذا التعارض وبناء على المناقشة المذكورة يرجح رأي الجمهور على رأي الأحناف، أي أن التحريم يعتبر تحريماً مؤبداً لا مؤقتاً؛ وذلك خوفاً من ارتكاب المحظورات.

ثالثاً: انتفاء الولد عن الملائع في الفقه الإسلامي

لو وضعت زوجة الرجل الملائع ولداً ينسب له لقول النبي ﷺ: "الولد للفراس." ولا ينتفي عنه إلا إذا توفرت شروط متعددة. يناقش الباحث أربعة منها في الفقرات الآتية:

1- الشرط الأول: وجوب وجود اللعان:

اتفق المذاهب الأربعة على وجوب وجود اللعان لانتفاء الولد عن الملائع ولكنهم اختلفوا في كيفيته على ثلاثة أقوال:⁴⁰¹

أ- القول الأول للشافعي:

يرى الشافعي أن الولد ينتفي بلعان الزوج وحده. واستدل بأن نفي الولد إنما كان يمينه ولعانه، لا يمين المرأة على تكذيبه، ولا معنى ليمين المرأة في نفي النسب؛ لأن دورها إثبات النسب وتكذيب من ينفيه؛

⁴⁰¹ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 38-40؛ الرحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7108، 7118-7119؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 391-393.

⁷² سورة النور، 24: 8.

ولأن لعانها لدراء العذاب عنها كما قال تعالى: "ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين."⁴⁰²

ب- القول الثاني للحنابلة ومالك:

يرى مالك والحنابلة أن الولد ينتفي بلعان الزوجين معاً؛ وذلك لأن النبي إنما نفى الولد عن الرجل بعد تلاعنهما، فلا يجوز النفي بتلاعن أحدهما.

ج- القول الثالث للأحناف:

ويرى الأحناف أنه يجب تفريق الحاكم أو القاضي بين الزوجين مع لعانهما لانتفاء الولد منه؛ وذلك لأن الفرقة لاتقع إلا بعد هذا التفريق عندهم. وقد ناقش الباحث أدلة الأقوال الثلاثة وقت مناقشته موضوع سبب الفرقة ودور القاضي فيها، ورجح رأي الأحناف لقوة أدلتهم⁴⁰³

2- الشرط الثاني: بدء اللعان بالزوج:

اختلف الفقهاء في اشتراط بدء اللعان بالزوج على ثلاثة أقوال:⁴⁰⁴

القول الأول للحنابلة:

يرى الحنابلة وجوب بدء اللعان بالزوج قبل المرأة، فإن بدأ بلعان المرأة لا يعتد به. واستدلوا بالأدلة الآتية:

أ- إن البدء بلعان المرأة يعتبر مخالفاً لما ورد به القرآن والسنة فلا يصح.

ب- ولأن لعان الرجل يعتبر بينة له لإثبات زناها ونفي ولدها، ولعان المرأة يكون لإنكار ما ادعى به الزوج، فتقدم بينة الإثبات.

ج- ولأن لعان المرأة يكون درءاً للعذاب عنها فلا يتصور لعانها قبل لعان الرجل.

73 انظر إلى ص 15-19.

⁷⁴الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص377؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص38-40؛ جي، المعتمد، ج2، ص 292؛ البليهي، السلسيل، ج4، ص62؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص 7108.

القول الثاني للمالكية والحنفية:

يرى المالكية والحنفية أنه لو بدأ بلعان المرأة أخطأ السنة ولكن الفرقة جائزة، وكذلك ينتفي الولد عنه. واستدلوا بما يلي:

أ- لأن الله تعالى عطف لعانها على لعانه بالواو وهي لا تقتضي ترتيبها.

ب- ولأن اللعان قد وجد منهما جميعاً فأشبه ما لو رتب.

القول الثالث للشافعي:

يرى الشافعي أنه لا يتم اللعان إلا بالترتيب، ولكن يكفي عنده لعان الرجل وحده لنفي الولد؛ وذلك لأنه يمكن الحصول عليه مع الخلل في الترتيب ونقص ألفاظ اللعان من المرأة.

مناقشة الأدلة وال ترجيح:

يرى الباحث أن قول الحنابلة مبنية على أدلة قوية من القرآن الكريم والسنة، والقولان الآخران ليسا إلا نوعاً من الاستنباطات التي لا يمكن أن تكون على نفس درجة أدلة القول الأول. وكذلك إنه لا معنى لنفي كلام الزوج قبل صدوره منه؛ ولذا فإن رأي الحنابلة يعتبر أولى من الآراء الأخرى في هذه المسألة، أي يجب أن يبدأ اللعان بالزوج.

3- الشرط الثالث في ذكر نفي الولد في اللعان:

اختلف الفقهاء في ذكر نفي الولد في اللعان على قولين:⁴⁰⁵

القول الأول للحنابلة والأحناف والشافعية:

يرى الحنابلة والشافعية أنه يجب ذكر نفي الولد في اللعان، فيقول مثلاً: "أشهد بالله لقد زنت وما هذا ولدي"، وتقول هي: "أشهد بالله لقد كذب، وهذا الولد ولده." فإن لم يذكر لم ينتف إلا أن يعيد اللعان ويذكر نفيه. وعند الشافعية يشترط أن يذكر الزوج فقط، ولا تحتاج المرأة إلى ذكره. واستدلوا بالأدلة الآتية:

أ- بما رواه ابن عمر أن رجلاً لاعن امرأته في زمن رسول الله ﷺ وانتفى من ولدها؛ ففرق رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بالمرأة.

ب- وبحديث سهل بن سعد الذي جاء فيه: "وكانت حاملاً فأنكر حملها."⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 376-377؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 39-40؛ جني، المعتمد، ج 2، ص 295؛ البليهي، السلسيل، ج 4، ص 62؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 9، ص 7107.

⁴⁰⁶ البخاري.

ج-ولأن من يسقط حقه باللعان يشترط ذكره كالمراة.

د-ولأن أهم أغراض اللعان هو إثبات زناها وذلك لا يوجب نفي الولد؛ ولذا لا بد من نفيه وقت اللعان.

هـ ولا تحتاج المرأة إلى ذكره عند الشافعية؛ لأنها لا تنفيه وإنما تثبته.

القول الثاني لأبي بكر الرازي:

وقال أبو بكر الرازي: "ولا يحتاج إلى ذكر الولد ونفيه، ويتنفي بزوال الفراش." واختاره ابن القيم؛ وذلك للأدلة الآتية:

أ- لحديث سهل بن سعد (بروية أبي داود) الذي وصف فيه اللعان ولم يذكر فيه الولد، وقال فيه: "ففرق رسول الله ﷺ بينهما، وقضى أن لا يدعى ولدها لأب ولا يرمى ولدها."

ب- ولأنه جاء في حديث رواه مسلم عن عبد الله أن رجلاً لاعن امرأته على عهد رسول الله ﷺ ففرق النبي ﷺ بينهما، وألحق الولد بأمه.

مناقشة الأدلة وال ترجيح:

1. أدلة الجمهور صحيحة ومقبولة.

2. الحديثان اللذان استدل بهما الرازي من الأحاديث المقبولة لدى الجمهور، ولكنهما لا يؤكدان بأن الزوجين المتلاعنين لم يذكرنا نفي الولد وقت لعانهما؛ ولذا يمكن الجمع بين أحاديث الجمهور وأحاديث الرازي، ويقال بأن أحاديث الجمهور جاءت مفصلة، بينما أحاديث الرازي جاءت مختصرة. إذن من الأفضل ترجيح رأي الجمهور على رأي الرازي، أي أنه يجب ذكر نفي الولد في اللعان.

4-الشرط الرابع في وقت نفي الولد:

اختلف الفقهاء في تحديد وقت النفي على ثلاثة أقوال: ⁴⁰⁷

القول الأول للحنفية والحنابلة:

⁴⁰⁷ البهوتي، كشف القناع، ج 5، ص398؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج9، ص7094-7095؛ 7104-7108؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص391؛ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص47-48؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج7، ص131-133؛ الجندي، جامع الأحكام الفقهية، ج 2، ص342.

⁷⁸ البخاري، 159/2.

يرى الحنفية والحنابلة أنه لا يجوز نفى الحمل قبل الوضع، ويجب أن يلاعن الزوج زوجته وينفي الولد فيه بعد الوضع؛ وذلك لأن الحمل غير متيقن، يجوز أن يكون انتفاخاً أو ريحاً. واشترط أبو حنيفة أن يكون النفى عقب الولادة مباشرة أو خلال سبعة أيام، وهي مدة التهئة بالمولود عادة، فإن نفاه بعد ذلك لا ينتفي. وقال الصحابان: "يجوز نفى الولد إلى أكثر مدة النفاس، وهي أربعون يوماً." وقال الحنابلة إنه يجب النفى بعد الولادة مباشرة، فلو سكت عن نفية أو أخره مع إمكانه بلا عذر لزمه نسبه، ولا يكون له نفية بعد ذلك.

القول الثاني للمالكية:

يجب أن ينفي الزوج الولد قبل وضعه، فإذا سكت بعد العلم بالحمل ولو يوماً بلا عذر حتى وضعته حُدَّ ولا يجوز اللعان، واستدلوا بالأدلة الآتية:

أ- بحديث هلال بن أمية، فإنه نفى حملها قبل الوضع، ولا شك أنه كان حاملاً؛ لأن النبي ﷺ قال: "انظروها، فإن جاءت به كذا وكذا."⁴⁰⁸

ب- ولأن الحمل يمكن التأكد به بأمارات تدل عليه؛ ولهذا تثبت للحامل أحكام تخالف بها الحائل، مثل النفقة، والفطر في الصيام، وترك إقامة الحد عليها، وتأخير القصاص عنها، وغيرها.

ج- ولأنه يصح استلحاق الحمل، فكان نفية كنفى الولد بعد وضعه.

القول الثالث للشافعية:

يجوز الشافعية نفى الحمل قبل الوضع، ويميز كذلك انتظار وضعه، ولكن عندهم لو علم الزوج بالحمل فأمكنه الحاكم من اللعان فلم يلاعن لم يكن له أن ينفيه بعد الولادة،⁴⁰⁹ واستدلوا بالأدلة الآتية:

أ- بما ثبت في الصحيحين: "أن هلال بن أمية لاعن عن الحمل." فدل الحديث على جواز نفى الحمل قبل الوضع.

ب- وأما جواز انتظار الوضع فلكي يلاعن عن يقين.

مناقشة الأدلة وال ترجيح:

79 ابن رشد، بداية المجتهد، ج 7، ص 131.

1- الدليل العقلي للأحناف والحنابلة أن الحمل ليس بمتيقن ولذا لا يجوز نفى الولد قبل الوضع لا يستقيم؛ وذلك لأن هناك طرقاً عديدة للتأكد منه، كتوقف حيضها، وعلامات تظهر لكثير من النساء في بداية الحمل، مثل القيء، وعدم استطاعة أكل الطعام العادي وغيرهما، وتحرك الولد في رحم أمه، والتأكد منه عن طريق أنواع عديدة من الاختبار الطبي، منها اختبار البول، ومعاينة الجنين من الخارج عن طريق جهاز خاص وغيرهما. وكلام هذا الفريق يخالف النص القرآني: "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن."⁴¹⁰ وذلك لأن الآية تدل على أن التأكد من الحمل يمكن قبل الوضع، وإلا لا فائدة لتحديد الأجل بسبب الحمل. كلامهم كذلك يخالف الآية: "وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن؛"⁴¹¹ وذلك لأن الآية تدل على وجوب النفقة على الحامل، فإذا لا يمكن التأكد من الحمل قبل الوضع فلا فائدة لهذا الحكم.

2- رأي المالكية قوي؛ لأنه ثبت بظاهر الحديث الصحيح والأدلة العقلية القوية.

3- رأي الشافعية متعارض في ذاته؛ لأنهم يشترطون أن يكون النفي على الفور بعد بلوغ الخبر. ففي حالة جواز النفي قبل الوضع على الزوج أن يعتمد على خبر الحمل ولا يجوز له أن يتأخر دون عذر، فإذا كان كذلك فلا يبقى له فرصة اختيار الحالة الثانية، وهي نفيه بعد الوضع. ولا معنى للانتظار حيث يمكن التأكد من الحمل قبل الوضع كما ذكر.

4- وبناء على هذه المناقشة ولقوة أدلة المالكية يرى الباحث أن رأيهم يعتبر راجحاً في هذه المسألة. أي يجب أن يكون نفى الولد قبل الوضع وبعد العلم بالحمل مباشرة.

المبحث الخامس

مقارنة بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي

⁴¹⁰ سورة الطلاق، 65: 4.

⁴¹¹ سورة الطلاق، 65: 6.

في مسائل زنا أحد الزوجين

يبين الباحث في هذا المبحث النصوص القانونية حول زنا أحد الزوجين، ويشرحها، ويقوم بالمقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي في أهم مسائل زنا أحدهما.

أولاً: النصوص القانونية حول زنا أحد الزوجين وشرحها

النصوص القانونية المصرية وشرحها:

النص الأول:

المادة 273 ع: "لا تجوز محاكمة الزانية إلا بناء على دعوى زوجها، إلا أنه إذا زنى الزوج في المسكن المقيم فيه مع زوجته كالمبين في المادة 277 لا تسمع دعواه عليها." هذا النص يدل على أن الزوجة لو زنت لا يجوز للنيابة العامة أن تحكم عليها بناء على مجرد شهادات الشهود أو شكوى أي واحد ما عدا زوجها، ولكن الزوج يفقد حقه في تقديم الشكوى ضد زوجته الزانية لو هو الآخر زنى بامرأة أخرى غير زوجته في البيت الذي يسكن فيه معها، أو في البيت الذي يعتبره القانون الوضعي المصري مسكن الزوجية.

النص الثاني:

المادة 274 ع: "المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين، لكن لزوجها أن يقف تنفيذ هذا الحكم برضائه معاشرتها له كما كانت." هذه المادة القانونية تدل على أن زنا المرأة المتزوجة لو ثبت بأدلة إثباته المبينة في المادة 276 كالقبض عليها وقت تلبسها بالجريمة، أو اعترافها، أو وجود أوراق مكتوبة من الزاني، أو وجود الزاني في محل مخصص لها من منزل زوجها يجوز للمحكمة القانونية أن تحكم بحبسها لمدة سنتين على الأكثر. ولكن هذا الحكم ينفذ عليها لو شكها الزوج ورفع الدعوى إلى النيابة العامة ضدها، فله أيضاً أن لا يقدم الشكوى ضدها ويعفيه ويستمر في حياته الزوجية معها، وله ثالثاً أن يعفيها من العقوبة بعد صدور هذا الحكم.

النص الثالث:

المادة 276ع: "الأدلة التي تقبل وتكون حجة على المتهم بالزنى هي القبض عليه حين تلبسه بالفعل، أو اعترافه، أو وجود مكاتيب أو أوراق أخرى مكتوبة منه، أو وجوده في منزل مسلم في المحل المخصص للحریم."

يدل هذا النص على أن الطرق الأخرى ما عدى طرق الإثبات الأربعة المذكورة في هذه المادة لا تقبل لإثبات جريمة الزنا.

النص الرابع:

المادة 277ع: "كل زوج زنى في منزل الزوجية، وثبت عليه هذا الأمر بدعوى الزوجة، يجازى بالحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر."

هذه المادة تقول بأن الزوج لو ارتكب الزنا في بيت الزوجية، وثبت زناه بإحدى الأدلة المذكورة، يجوز للمحكمة القانونية أن تحكم بحبسه لمدة ستة شهور على الأكثر لو قدمت الزوجة الدعوى ضده، ولكن لها أن لا تقدم الشكوى وتسكت عنه وتستتر عليه وتستمر معه في حياتها الزوجية.

النص الخامس:

المادة 3 من قانون الإجراءات الجنائية: "لا يجوز أن ترفع الدعوى الجنائية إلا بناء على شكوى شفوية أو كتابية من المجنى عليه أو وكيله الخاص إلى النيابة العامة، أو إلى أحد مأموري الضبط القضائي في الجرائم المنصوص عليها في المواد 274 و 277... من قانون العقوبات." ⁴¹²

هذه المادة تؤكد بأن شكوى زنا أحد الزوجين يقدم إلى النيابة العامة أو إلى أحد مأموري الضبط القضائي، وهذه الشكوى يمكن أن تكون شفوية أو كتابية. وكذلك يجب أن يقدمها المجنى عليه؛ أي أحد الزوجين أو أي شخص آخر ينوب عن أحدهما بتوكيل أحدهما على أداء هذا العمل.

⁴¹² راغب، الجرائم الجنسية في التشريع الجنائي المصري، هـ-و؛ بهنسي، الجرائم في الفقه الإسلامي، 97.

ثانياً: النصوص القانونية الماليزية وشرحها

النص الأول:

المادة 23: (1): "أي رجل يطأ امرأة ليست زوجته القانونية يعتبر مرتكباً لجريمة، وفي حالة ثبوتها يعاقب بغرامة لا تزيد عن خمسة آلاف رينغت، أو بسجنه لمدة لا تزيد عن ثلاث سنوات، أو بجلده على أن لا يزيد عن ست جلادات، أو يجمع بينها."

يدل هذا النص على أن الرجل سواء كان متزوجاً أو غير متزوج إذا وطأ امرأة سواء كانت متزوجة أو غير متزوجة، وسواء كانت بكرًا أو ثيبًا، وهي ليست زوجته الشرعية، يرتكب جريمة. ولم يقل صراحة بأنه يرتكب زنا. فلو ثبتت الجريمة بأدلة الإثبات يعاقب بإحدى العقوبات المذكورة في هذه المادة، أو بالجمع بين اثنتين منها أو أكثر.

النص الثاني:

المادة 23: (2): "أية امرأة تسمح لرجل أن يطأها وهو ليس بزوجه القانوني تعتبر مرتكبة لجريمة، وفي حالة ثبوتها تعاقب بغرامة لا تزيد عن خمسة آلاف رينغت، أو بسجنها لمدة لا تزيد عن ثلاث سنوات، أو بجلدها ولا يزيد عن ست جلادات، أو يجمع بينها."

يدل هذا النص كذلك على أن المرأة سواء كانت متزوجة أو غير متزوجة إذا سمحت لرجل متزوج أو غير متزوج أن يطأها، وهو ليس زوجها الشرعي، ترتكب جريمة. ولم يقل صراحة بأنها ترتكب زنا. فلو ثبتت الجريمة بأدلة الإثبات تعاقب بإحدى العقوبات المذكورة في هذه المادة، أو بالجمع بين اثنتين منها أو أكثر.

النص الثالث:

المادة 23: (3): "لو حملت امرأة غير متزوجة بسبب الوطأ الذي وقع برضاها، هذا يعتبر بينة ظاهرة على ارتكابها جريمة بموجب المادة 23: (2)."

هذه المادة تذكر حكم امرأة غير متزوجة وتلحقه بالمادة 23: (2). أي أن المرأة غير المتزوجة لو أصبحت حاملاً بسبب الوطء الذي يقع برضاها، فهذه الحالة لا تحتاج إلى دليل آخر لإثبات الجريمة، وإنما الحمل نفسه يعتبر دليلاً على ارتكابها. فعقوبة هذه الجريمة هي نفس العقوبات المذكورة في المادة 23: (2).

النص الرابع:

المادة 23: (4): "تضاف إلى المادة 23: (3): أن أية امرأة تضع ولداً كاملاً النمو خلال مدة ستة شهور قمرية من تاريخ نكاحها، تعتبر أنها حملت خارج الزواج."

هذه المادة تنص على حكم المرأة المتزوجة، فهي لو وضعت طفلاً في مدة ستة شهور من تاريخ نكاحها، فهذا يدل على أنها أصبحت حاملاً قبل الزواج. وهذه الحالة مثل الحالة السابقة لا تحتاج إلى دليل آخر لإثبات الجريمة، وإنما وضعها في هذه المدة يكون دليلاً واضحاً على أنها ارتكبت جريمة، فعقوبتها تكون بإحدى العقوبات المذكورة في المادة 23: (2) أو الجمع بين اثنتين منها أو أكثر. والملاحظ أن هذه المادة مثل المواد الأخرى السابقة لا تقول صراحة بأن هذه الجريمة تعتبر زنا مع أن البيئة تدل دلالة واضحة على ارتكاب الزنا.

النص الخامس:

المادة 25: "أي رجل يقوم باللواط يعتبر مرتكباً لجريمة، وفي حالة ثبوتها يعاقب بغرامة لا تزيد عن خمسة آلاف رينغت، أو بسجنه لمدة لا تزيد عن ثلاث سنوات، أو بجلده ولا يزيد عن ست جلادات، أو يجمع بينها."

هذه المادة تدل على أن القانون الماليزي لا يفرق بين الوطء الحرام في القبل والدبر، فأى رجل سواء كان متزوجاً أو غير متزوج يوطأ في الدبر يرتكب جريمة مثل الذي يوطأ وطاً حراماً في القبل، وفي حالة ثبوتها يعاقب بنفس العقوبات التي يعاقب بها من يوطأ وطاً حراماً في القبل.⁴¹³

النص السادس:

المادة 52: (1): "تعتبر كل امرأة متزوجة زواجاً شرعياً مؤهلة للحصول على أمر الفسخ (من المحكمة) بناء على أسباب... منها مصاحبة الزوج نساء السوء، أو عيشته حياة شنيعة،... أو أي سبب آخر يعتبر صالحاً للفسخ بموجب الحكم الشرعي."⁴¹⁴

لا يوجد في القانون الماليزي أي نص على زنا أحد الزوجين وحكمه صراحة، وهذا النص يتضمن الأسباب التي لأجلها يجوز للمرأة المتزوجة أن تطلب فسخ الزواج من قاضي المحكمة الشرعية، وهي إثني عشر سبباً. ومنها الأسباب الثلاثة المذكورة. ويمكن أن تفسر بأنها تشمل زنا الزوج؛ وذلك لأن مصاحبة نساء السوء قد تؤدي إلى الزنا، والحياة قد تعتبر شنيعة بسبب ارتكاب الزنا، ويمكن أن يدخل الزنا تحت "أي سبب آخر" مثل الأسباب التي لم تذكر في هذه المادة، ولكنها صالحة لطلب الفسخ.

النص السابع:

المادة 50-أ (1): "لو قام الزوجان باللعان حسب الحكم الشرعي أمام القاضي، عليه أن يأمر بالتفريق بينهما تفريقاً مؤبداً."⁴¹⁵

⁴¹³ Syariah Criminal Offences (Federal Territories) ct 1997.
⁴¹⁴ Islamic Family Law (Federal Territories) Bill, 32-33.

يدل هذا النص على أن اللعان لابد أن يتم حسب الأحكام الشرعية التي تشمل جميع الأحكام الشرعية المتعلقة بالقذف واللعان، وكذلك يدل على أن اللعان يجب أن يتم أمام القاضي الذي يجب عليه أن يفرق بينهما ولا يجوز لهما أن يستمرا في حياتهما الزوجية بعد اللعان، وتكون فرقتهما للأبد.

ثالثاً: المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

في مسائل متعلقة بزنا أحد الزوجين

هناك مسائل كثيرة تتعلق بزنا أحد الزوجين يمكن للباحث أن يقوم بالمقارنة فيها بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، ولكنها تجعل هذا البحث طويلاً. ولذا سيركز على أهمها ذاكراً فيها نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما، وهي كالاتي:

نقاط الاتفاق:

- 1- لا يفسخ النكاح بسبب زنا أحد الزوجين في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.
- 2- يجوز لهما السكوت عن الزنا والستر عليه في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.
- 3- يجوز كذلك أن يقدم أحدهما شكوى زنا أحدهما ضد الآخر أمام المحكمة في الفقه والقانون.
- 4- لا يقع الفسخ بين الزوجين في حالة وجوبه بسبب زنا أحدهما إلا بأمر قاضي المحكمة، وذلك في الفقه وكذلك في القانون.
- 5- يعتبر وضع الطفل في مدة أقل من ستة أشهر من تاريخ النكاح دليلاً على أن الولد ليس من الزوج، وإنما من الزاني، وذلك في الفقه الإسلامي وكذلك في القانون الماليزي.
- 6- توجد فكرة اللعان في الفقه الإسلامي والقانون الماليزي.
- 7- لو تم اللعان بين الزوجين وقعت فرقة مؤبدة بينهما في الفقه الإسلامي والقانون الماليزي.

نقاط الاختلاف:

- 1- بناء على أحوال متعددة، يعتبر قذف أحد الزوجين في الفقه الإسلامي جائزاً حيناً وواجباً حيناً آخر وحراماً حيناً ثالثاً، بينما في القانون الوضعي المصري لا يوجد القذف بمعناه الشرعي، وإنما يوجد تقديم الشكوى إلى المحكمة فقط.
- 2- الرأي الراجح في الفقه الإسلامي أن جميع أنواع وصور قذف الزوجة يجب فيها اللعان بين الزوجين، بينما القانون الوضعي المصري لا يوجد فيه فكرة اللعان إطلاقاً؛ بحيث أصبح اللعان شعاراً من شعائر الشريعة الإسلامية فحسب.
- 3- في حالة ثبوت زنا أحد الزوجين يعاقب أو تعاقب في القانون الوضعي الماليزي بغرامة لا تزيد عن خمسة آلاف رينغت، أو بالسجن لمدة لا تزيد عن ثلاث سنوات، أو بالجلد لا يزيد عن ست جلدات، أو بالجمع بين اثنين أو أكثر من هذه العقوبات. أما القانون المصري ففيه لو ثبت زنا الزوج وقدمت الزوجة الشكوى ضده يعاقب بحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر فقط، ولكن لو ثبت زنا الزوجة وقدم الزوج الشكوى ضدها تعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنتين. أما في الفقه الإسلامي فلو ثبت زنا أحد الزوجين بأربعة شهود يعاقب بحد الرجم. ولكن لولم يوجد إلا شهادة أحدهما فلدرء الحد يجب عليهما اللعان، فلو نكل أحدهما عن اللعان يعاقب بالحد على الرأي الراجح، بينما عند الأحناف يحبس حتى يلاعن.
- 4- لا يجوز للزوج في الفقه الإسلامي إيقاف تنفيذ حد الزنا ضد زوجته لو ثبت بشهادة أربعة شهود، بينما يجوز في القانون المصري إيقاف الزوج تنفيذ الحكم بمعاقبة الزوجة التي ثبت زناها ويعفيها من العقوبة بعد صدور الحكم.
- 5- لا يفرق الفقه الإسلامي بين ارتكاب زنا أحد الزوجين في مسكن الزوجية وغيره من الأماكن الأخرى، فزنا أحدهما يعتبر زنا سواء وقع في بيت الزوجية أو في أماكن أخرى. أما القانون المصري فلا يعتبر زنا الزوج زنا لو وقع خارج بيت الزوجية، وأما زنا الزوجة فيثبت في كل مكان.
- 6- زنا أحد الزوجين في القانون المصري يعتبر انتهاكاً لحرمة الحياة الزوجية وليس انتهاكاً لحق من حقوق الله تعالى، بينما في الفقه الإسلامي يعد ارتكاب هذه الجريمة انتهاكاً لحق من حقوق الله تعالى.
- 7- لا يفرق الفقه الإسلامي بين عقوبة زنا الزوج والزوجة، فلكليهما نفس العقوبة لو ثبت ارتكاب الزنا. أما القانون الوضعي الماليزي فلا يفرق كذلك بين الزوج الزاني والزوجة الزانية، فينفذ على كليهما نفس العقوبة، ولكن قانون العقوبات المصري يفرق بين الزوج والزوجة في العقوبة، حيث ينص على أن الزوج الزاني عقوبته الحبس لمدة ستة أشهر، بينما عقوبة الزوجة الزانية تكون مدة لا تزيد على سنتين.

8- لا يفرق القانون الماليزي بين الوطء الحرام في القبل والدبر، فلكليهما نفس العقوبة، وهذا يتوافق مع رأي جمهور الفقهاء في اعتبار اللواط زنا، ولكن لا يوافق رأي الجمهور في العقوبة. أما القانون المصري فلا يعتبر الوطأ في الدبر زنا وهذا يتوافق مع رأي الأحناف.

9- يفرق الفقه الإسلامي بين عقوبة زنا المحصن من زنا غير المحصن. أما القانون الماليزي فلا يفرق بينهما، فلكليهما نفس العقوبة كما ذكر سابقا.

بعد القيام بهذه المقارنة يرى الباحث ما يأتي:

1- القول بأن الفقه الإسلامي على مستوى أحكام الأسرة مطبق في العالم الإسلامي بصورة كاملة ليس صحيحا في مصر وماليزيا على الأقل؛ وذلك لأن الأحكام المتعلقة بقذف أحد الزوجين الآخر بالزنا على الأقل غير مطبقة فيهما.

2- إن القانون الماليزي المتعلق ببعض أحوال الأسرة والجرائم-مع أنه يتعامل به في المحكمة الشرعية بالولايات الفيدرالية-يعتبر مخالفا للإسلام؛ وذلك لأنه ينص على دفع غرامة مالية لجريمة الزنا أولاً، وينص على عقوبة الحبس للجريمة نفسها لمدة ثلاث سنوات ثانياً؛ فمع أنه يجوز حبس الزاني أو الزانية إلا أنه لا يجوز أن يكون هو العقوبة الوحيدة للزنا، فعند الجمهور يجمع بين الجلد والحبس أو النفي. وفوق ذلك هذه العقوبة لغير الأزواج وليست للأزواج. وينص ثالثاً على ست جلادات بدل مائة جلدة لجريمة زنا غير المحصن. وهذه كلها تدل على محاولة إبعاد الحكم الشرعي من هذا القانون؛ فمن الأفضل أن لا تطلق على هذا القانون كلمة الشريعة أو الإسلام، وإنما يستحسن أن يقال قانوناً وضعياً فحسب.

3- يعتبر قانون العقوبات الماليزي المتعلق بزنا أحد الزوجين أشد من قانون العقوبات المصري المتعلق بزنا أحدهما.

4- يعتبر الفقه الإسلامي أكثر تطوراً ونضجاً في بيان الأحكام المتعلقة بزنا أحد الزوجين من القانونين الوضعيين المصري والماليزي.

المبحث السادس

أمثلة تطبيقية لزنا أحد الزوجين أدى إلى تطليق الزوجة بأمر قاضي المحكمة الشرعية للولايات الفيدرالية بماليزيا

قام الباحث بدراسة حوالي ألف من قضايا الطلاق المقدمة إلى المحكمة الشرعية للولاية الفيدرالية بكوالمبور خلال مدة أربع سنوات من العام 1999م إلى العام 2002م. ويجدر بالذكر أنه في القانون الماليزي لا يعتبر طلاق الزوج زوجته طلاقاً رسمياً إلا إذا وقع أمام القاضي. فكتشف الباحث أن 40 قضية منها (أي 4% منها) تقريباً تتعلق بالزنا المباشر أو غير المباشر. وأيضاً تدل دراسته على أن 55% من قضايا الزنا المباشر أو غير المباشر سبب الفرقة فيها الزوجة، بينما 42،5% منها سبب الفرقة فيها الزوج. ومنها 33 قضية (أي 82،5%) جاء فيها ذكر ارتكاب الفواحش أو وقوع العلاقة غير الشرعية مع جنس مقابل، بينما سبع قضايا (أي 17،5%) منها جاء فيها ذكر الزنا الصريح. فاختار الباحث أربع قضايا من هذه السبعة: اثنتين مقدم الشكوى فيهما زوج وأخرين مقدمة الشكوى فيهما المرأة، لتحليلها تحليلاً نقدياً في السطور التالية.

أولاً: أمثلة الطلاق

المثال الأول:

رقم القضية: 311/1999

المدعية: راقية

المدعى عليه: سفر الدين

تولى بت القضية الحاكم محمد تواضع الحاج عباس في 1999/5/24م.

وكان عمر المدعية 40 سنة وقت القضاء، وهي ربة بيت، ولم تشارك زوجها في الارتزاق. أما المدعى عليه فكان عمره 45 سنة، وهو سائق سيارة أجرة (تكسي). ورزق الزوجان بـ 8 أولاد ذكوراً وإناً. ذكرت المدعية أمام القضاء (في ورقة مسودة للحاكم كتب فيها عن القضية) أنها لم تعد تطيق استمرار الحياة الزوجية مع المدعى عليه، وذلك لارتكابه المحظورات الشرعية مثل شرب الخمر ولعب القمار والزنا، وأنه قد آذاها مرة عندما حاولت منعه من الزنا. أنكر المدعى عليه كل ما ذكرته زوجته وعد ذلك من الاتهامات التي لا أساس لها، ولم يذكر في المسودة ما ذا كان رد فعل الحاكم تجاه هذه الفواحش. وقد حضر الزوجان 3 جلسات للإصلاح بينهما، ولكن لم تنجح أي واحد منها.

فقضى الحاكم بأن يسمح للمدعى عليه تطليق المدعية طليقة واحدة رجعية، وعليه نفقة العدة 300 رنجيت، ونفقة الأولاد 1,500 رنجيت شهرياً.

المثال الثاني:

رقم القضية: 559/99

المدعى: وان مصطفى

المدعى عليها: نور

عقدت جلسة القضاء أمام الحاكم محمد عصري بن طاهر في 1999/6/9م.

وكان عمر المدعي 33 سنة، وهو كاتب في إدارة البلدية بكوالا لمبور، وكان عمر المدعى عليها 18 سنة، وهي ربة بيت. ورزق الزوجان بطفل عمره سنة ونصف. قدم المدعي أسباباً لتطليق زوجته كالآتي:

1. خروجها من البيت الزوجي بدون إذن الزوج 4 مرات.
2. غيابها عنه أحياناً لمدة يومين أو أكثر بعد الخروج.
3. ترك طفلها عند الجيران في حالة خروجها من البيت بدون الإذن.
4. امتناعها عن لبس الحجاب الشرعي.
5. عدم قيامها بمسؤوليتها الزوجية، وعدم قيامها من النوم إلا بعد الساعة العاشرة صباحاً حيناً، والساعة الثانية عشرة نهاراً حيناً آخر.
6. ترددها إلى الملاهي وحوانيت الخمر والديسكو حتى الساعة الرابعة أو الخامسة فجراً.
7. مصاحبة رجل أجنبي معها للذهاب في كل مرة إلى تلك الأماكن وكان بينهما علاقة الحب.
8. إقرارها بارتكاب الزنا مع حبيبها.

أقرت المدعى عليها كل الأسباب المقدمة ضدها أمام القاضي وقت القضاء؛ فقضى الحاكم بأن يسمح للمدعي تطليق المدعى عليها طليقة واحدة رجعية للمرة الأولى بدون أي مطالبة مالية عليه.

المثال الثالث:

رقم القضية: 2000/431

المدعي: فهمي

المدعى عليها: يوسنيها

تولى بت القضية القاضي محمد ناصر في 2000/7/7م.

وكان عمر المدعي 26 سنة، وهو سائق شاحنة، بينما كان عمر المدعى عليها 20 سنة، وهي ربة بيت. بين المدعى في استمارة قدمها إلى المحكمة لطلاق زوجته أن المدعى عليها امرأة غيورة ويصعب عليها أن تستمع وتحترم آراء ونصائح زوجها، كما وضح فيها أيضاً أن المدعى عليها خرجت من بيت الزوجية في 1999/8/2م ولم تعد منذ ذلك التاريخ إلا مرة واحدة لأخذ بعض ممتلكاتها الشخصية، ولم يكن المدعي موجوداً في البيت آنذاك. ثم علم بعد ذلك أن المدعى عليها قد وضعت طفلاً في نهاية شهر مارس. أنكر المدعي بأن الطفل منه لابتعادهما عن الفراش الزوجي منذ أن خرجت المدعى عليها من البيت. ولكن مع ما كان في الأمر من الأهمية لم يكن له ذكر أثناء القضاء، وذلك اعتماداً على ورقة مسودة كتب فيها الحاكم عن القضية.

فقضى القاضي بأن يسمح للمدعي تطليق المدعى عليها بطلقة واحدة للمرة الأولى، وعليه نفقة العدة 450 رنجيت يدفعه إلى المدعى عليها مع اتفاقها على إرجاع الهدايا والأشياء المهدى إليها من قبل المدعي.

المثال الرابع:

رقم القضية: 14001-055-025-2002

المدعية: قمرية

المدعى عليه: سلامت

عقدت جلسة القضاء أمام الحاكم الحاج نعيم في 2002/3/1م.

وكان عمر المدعية 26 سنة، وهي كاتبة في إحدى الدوائر الحكومية، بينما كان عمر المدعى عليه 38 سنة، وهو موظف حكومي. ورزق الزوجان بولد واحد.

ذكرت المدعية أمام القضاء بأن المدعى عليه ألح على الزواج من امرأة أخرى، وآذاها بالضرب في الوجه وفي الأماكن الأخرى من الجسم عندما عارضته في الموضوع، وأقر الزوج أنه قد زنى بها. وليس في مسودة القاضي ما يشير إلى معاقبته على ذلك.

فقضى الحاكم بأن يسمح للمدعى عليه تطليق المدعية طلقة واحدة رجعية للمرة الثانية، وعليه نفقة العدة 300 رنجيت والنفقات الأخرى 6000 رنجيت.

ثانياً: التحليل النقدي للأمثلة المذكورة

المثال الأول:

في هذا المثال حصل الشقاق بين الزوجين في عمرهما المتقدم حيث وصل الزوج إلى 45 ووصلت الزوجة إلى 40، وكذلك حصلت هذه المشكلة بعد استمرارهما في حياتهما الزوجية لمدة طويلة لا تقل عن عشر سنوات؛ وذلك لأنهما رزقا بثمانية أولاد. ويمكن أن تكون المشكلة قد بدأت منذ وقت مبكر ولكن وصلت إلى ذروتها قبيل الفرقة؛ وذلك لأن المرأة لم تشارك زوجها في الارتزاق، وهذا قد يرجع سببه إلى سوء التفاهم بينهما منذ وقت طويل. ويبدو أن الزوجين لم يكونا على مستوى عال من الثقافة والتعليم؛ حيث إن الرجل كان سائق أجرة والمرأة كانت ربة بيت، ولا يمكن معرفة مستواهما في الامتثال للأحكام الشرعية عن طريق ما يوجد من المعلومات حولهما في مسودة القاضي. مهما يكن من أمر فإنه كانت هناك محاولة طيبة للصلح بينهما، حيث جلسا ثلاث جلسات ولكن لم تنجح هذه المحاولات.

جاء ذكر زنا الزوج على لسان الزوجة أمام القاضي، فالمرأة لم تستر على زوجها مع أن الستر كان أولى له ولها، وربما هي أرادت الستر عليه ولكن مادامت لا تستطيع تطليق نفسها بنفسها وكذلك في القانون الماليزي لا يجوز الطلاق إلا أمام القاضي؛ لم تستطع أن تمتثل بهذا المندوب، وإنما أجبرت على تقديم الشكوى ضده أمام المحكمة. ويتضح من الحادثة أنها لم تستطع أن تثبت ادعاءها حول زنا زوجها حينما أنكره زوجها. فهذا الوضع لا يخلو من احتمالين: إما هي كانت كاذبة أو صادقة ولكن لا توجد لديها البينة إلا شهادتها. ففي حالة كونها كاذبة ارتكبت كبيرة لا يجوز لها أن تفعل ذلك. ومثل هذا يعتبر قذفاً محرماً. وفي حالة كونها صادقة في رؤيتها زناه يجوز لها قذفه ولكن لا يجب. وسواء كان قذفه حراماً أو جائزاً كان يجب على القاضي شرعاً أن يعاقبها بحد القذف، وذلك لأنها لم تستطع أن تثبت زناه، ولا يوجد أي دليل على أن الزوج قد عفاها عن جريمة القذف، حيث إن القذف يعتبر حقاً من حقوق الأفراد عند الشافعي؛ وذلك لأن قانون البلد لا يعطي القاضي صلاحية لكي يفعل ذلك. فلو وجد عفو الزوج عن القذف كان يجب على القاضي شرعاً أن يعاقبها بعقوبة تعزيرية ولكن لا يوجد أي ذكر لها في حكمه.

ولدرء حد القذف أو عقوبة تعزيرية له كان يجب على القاضي شرعاً أن يجري اللعان بين الزوجين، ولكنه لم يطبقه عليهما، ولم يذكر أمر الزنا وقت حكمه في القضية، كأنما لم يكن هناك أي قذف. ولذا لم يستطع القاضي أن يفرق بينهما تفريقاً يؤدي إلى تحریم المرأة عليه تحريماً مؤبداً، وذلك لأن التحريم المؤبد لا يجوز أن يقع إلا بسبب اللعان. فأمر القاضي زوجها لكي يطلقها طلاقاً واحداً رجعيّاً. فقذف الزنا إذن أدى

إلى تطليق الزوجة طلاقاً واحداً رجعيّاً، ولم يؤد إلى الفسخ أو الحرمة المؤبدة حسب رأي الجمهور، ولا إلى الطلاق البائن أو الحرمة المؤقتة بناء على رأي الأحناف.

المثال الثاني:

في هذا المثال لم يستطع الزوجان أن يستمرا في حياتهما الزوجية لمدة طويلة؛ وذلك لأن عمره كان 33 سنة وعمرها كان 18 سنة وقت تقديم شكواه ضدها، ولم يكن مستواهما الثقافي والتعليمي عالياً حيث كان الرجل كاتباً والمرأة ربة بيت.

يبدو مما ذكر في المسودة أنه لم تكن هناك محاولات جدية للصلح بينهما، ولم يختار الزوج الستر عليها، بل قدم الشكوى ضدها إلى القاضي وادعى فيها بأنها ارتكبت الزنا، وكان ادعاؤه صادقا حيث أقرت ارتكابها للزنا، ولم يكن قاذفاً ضدها. فهذه القضية ما كانت تحتاج إلى اللعان. بل كان يجب على القاضي شرعاً أن يعاقبها بعقوبة الرجم، وذلك لأنها كانت محصنة وثبت زناها عن طريق إقرارها. ولكن القاضي لم يستطع أن يفعل ذلك نظراً لتعطيل أحكام الشريعة في هذا المجال، فلما لم يكن هناك لعان بينهما أمر القاضي للزوج أن يطلق زوجته طلاقاً واحداً رجعيّاً.

المثال الثالث:

في هذا المثال كذلك لم يعيش الزوجان عيشة طيبة لمدة طويلة، فالزوج كان عمره 26 سنة وكان عمرها 20 سنة وقت تقديم شكواه ضدها، ولم يكن كذلك مستواهما الثقافي والتعليمي عالياً؛ إذ كان الزوج سائق شاحنة وكانت المرأة ربة بيت.

وقد قذف الزوج زوجته بنفي الولد منه، فمثل هذا القذف كان واجباً عليه؛ وذلك لأنه لا يجوز له أن يلتحق به نسب ولد هو ليس منه، فاستطاع أن يمثل بهذا الحكم الشرعي. ولكن لكي يدرك عن حد القذف كان يجب على القاضي شرعاً أن يجري اللعان بينهما، ولكنه لا توجد أية إشارة في حكمه إلى أنه طبق هذا الحكم الشرعي، وإنما فرق بينهما قبل اللعان بأمره للزوج بتطليقها طلاقاً واحداً رجعيّاً. وكان من الواجب كذلك أن تكون هذه المرأة حراماً عليه حرمة مؤبدة بناء على القول الراجح. ولما لم يكن هناك لعان كان يجب على القاضي شرعاً أن يعاقب المرأة بحد الزنا أو على الأقل بعقوبة تعزيرية إذا تشكك في ثبوت الزنا، ولكنه لم يستطع أن يفعل ذلك نظراً لتعطيل أحكام الشريعة في هذا المجال.

المثال الرابع:

وفي هذا المثال ربما عاش الزوجان مدة متوسطة أو مدة قليلة، مثل المثالين السابقين، في حياتهما الزوجية؛ حيث كان عمره 38 سنة، وكان عمرها 26 سنة وقت شكواها ضده أمام القاضي، ولم يكن مستواه الثقافي والتعليمي عالياً؛ وذلك لأنه كان موظفاً حكومياً عادياً، وهي كانت كاتبة.

فجاء في شكوى المرأة أن زوجها قد أقر بارتكاب الزنا، وما دام لا توجد أية إشارة في حكم القاضي إلى إقرار الزوج بالزنا أمامه فالأمر مشكوك فيه، أو على الأقل هذا يعتبر قذف الزوجة زوجها بالزنا. فكان يجب على القاضي شرعاً أن يعاقب الزوجة بحد القذف، ولم يستطع أن يفعل ذلك نظراً لتعطيل أحكام الشريعة في هذا المجال، وفي حالة عدم تطبيق حد القذف وللدرء عنه كان يجب على القاضي شرعاً أن يجري اللعان بينهما، ولكن حكمه لا يشير إلى أنه فعل ذلك. ولما لم يكن هناك اللعان لم يجوز أن تقع الفرقة المؤبدة بينهما، ولذا حكم القاضي بأمر الزوج بتطبيق زوجته طلاقاً واحداً رجعيّاً.

نتائج البحث

لقد توصل الباحث بعد نهاية دراسة الموضوع إلى النتائج الآتية:

- 1-الرأي الراجح حول زنا أحد الزوجين أن النكاح لا يفسخ بسببه، ويندب الستر عليه، فإن كرهها الزوج يندب طلاقها. هذا إذا لم يقع القذف.
- 2-يجب باتفاق الفقهاء قذف الزوجة في حالة التأكد من حملها من الزنا، ويجوز قذفها لو تأكد الزوج من زنا زوجته أو غلب على ظنه زناها، بينما يحرم عليه قذفها لو لم يتأكد من زناها أو لم يغلب على ظنه ذلك.
- 3-الرأي الراجح أنه لو قذف الزوج زوجته المحصنة وجب عليه حد القذف إلا أن يأتي ببينة، أي أربعة شهود أو يلاعن. فإن لم يأت بأربعة شهداء، أو امتنع عن اللعان، وجب عليه حد القذف ولا يجب حبسه.
- 4-الرأي الراجح أنه يجب اللعان بجميع صور القذف، أي برؤية الزنا، وبنفي الحمل، وبمجرد القذف.
- 5-يعتبر الأحناف والحنابلة في رواية اللعان شهادات، بينما يعتبره الشافعية والمالكية والحنابلة في رواية أخرى أيماناً.
- 6-اتفق الفقهاء على أن اللعان بين الزوجين يجب أن يقع أمام القاضي وإلا لم يصح اللعان.

- 7- اتفق الفقهاء على أنه يجب على الحاكم أو القاضي أن يلقن المتلاعنين. ويرى الباحث أنه من الضروري أن يشمل التلقين تعليم كلمات اللعان وأمر الحاكم معاً.
- 8- اتفق الفقهاء على أنه يندب للحاكم أو نائبه أن يعظ المتلاعنين، وأشارت بعض الكتب الفقهية إلى أن الوعظ يندب لمرة واحدة. ولكن الباحث، بناء على الأحاديث الصحيحة، يرى أن الوعظ يندب أن يكون ثلاث مرات: مرة قبل اللعان، وأخرى قبل المرة الخامسة، وثالثة بعد الانتهاء منه وقبل التفريق.
- 9- اتفق الفقهاء على أنه يندب للحاكم أو القاضي أن يتأكد من قيام المتلاعنين وقت اللعان.
- 10- يرى الجمهور أن إجراء اللعان أمام جماعة من المسلمين يعتبر مندوباً، بينما يرى المالكية أنه واجب، والراجح عند الباحث هو رأي الجمهور.
- 11- إن الأولى في إجراء اللعان تغليظه بالمكان والزمان.
- 12- اتفق الفقهاء على أنه لو تمت الملاءنة من الرجل يسقط عنه حد القذف لو كانت المرأة محصنة، وكذلك يسقط عنه التعزير لو كانت المرأة غير محصنة.
- 13- يرى الباحث أن رأي الأحناف حول وقوع اللعان يعتبر راجحاً، أي أن الفرقة بين المتلاعنين لا تقع إلا بلعانها معاً، وكذلك بتفريق الحاكم أو القاضي بينهما.
- 14- الرأي الراجح عند الباحث أن اللعان يعتبر فسخاً لا طلاقاً.
- 15- الرأي الراجح عند الباحث أن اللعان يعتبر فرقة مؤبدة.
- 16- اتفق المذاهب الأربعة على وجوب وجود اللعان لانتفاء الولد عن الملاعن.
- 17- الرأي الراجح عند الباحث أن يكون نفي الولد قبل الوضع وبعد العلم بالحمل مباشرة.
- 18- لا يفرق الفقه الإسلامي والقانون الماليزي بين وقوع الوطأ الحرام من المتزوج وبين وقوعه من غير المتزوج، فكلاهما يعتبران زناً في الفقه الإسلامي والقانون الماليزي. أما القانون المصري فيعتبر وقوع الوطأ الحرام من المتزوج فقط زناً، ولا يعتبر وقوعه من غير المتزوج زناً إذا حصل برضا الطرفين.
- 19- لا يفرق الفقه الإسلامي بين ارتكاب الزنا في مسكن الزوجية وبين وقوعه في أماكن أخرى، فكلاهما زناً في الفقه الإسلامي. أما القانون المصري فيرى أن ارتكاب الزنا في مسكن الزوجية فقط يعتبر زناً وجريماً، بينما ارتكابه في أماكن أخرى لا يعتبر زناً. هذا للزوج، أما الزوجة فزناها يعتبر زناً في كل مكان.
- 20- إن القول بأن الفقه الإسلامي على مستوى أحكام الأسرة مطبق في العالم الإسلامي ليس صحيحاً تماماً لمصر وماليزيا على الأقل.
- 21- إن القانون الماليزي المتعلق ببعض أحوال الأسرة والجرائم - مع أنه يتعامل به في المحكمة الشرعية بالولايات الفيدرالية - يعتبر مخالفاً للإسلام.

22- يعتبر الفقه الإسلامي أكثر تطوراً ونضجاً في بيان الأحكام المتعلقة بزنا أحد الزوجين من القانونين المصري والمليزي.

23- أثبتت دراسة قام بها الباحث في قضايا الطلاق المقدمة في المحكمة الشرعية للولايات الفيدرالية بكوالالمبور خلال مدة أربع سنوات من العام 1999م إلى العام 2002م أن 4% منها تقريباً تتعلق بالزنا المباشر أو غير المباشر. و 55% من قضايا الزنا المباشر أو غير المباشر سبب الفرقة فيها الزوجة، بينما 42،5% منها سبب الفرقة فيها الزوج. ومنها 82،5% جاء فيها ذكر ارتكاب الفواحش أو وقوع العلاقة غير الشرعية مع جنس مقابل، بينما 17،5% منها جاء فيها ذكر الزنا الصريح.

24- أثبتت الدراسة المذكورة أيضاً أن في بعض قضايا الزنا الصريح كان يجب على القاضي شرعاً أن يطبق حد القذف، بينما في بعضها الأخرى كان يجب عليه شرعاً أن ينفذ حد الزنا فلم يفعله أيضاً. وذلك لتعطل أحكام الشريعة في هذا المجال.

25- أثبتت الدراسة كذلك أن في بعض قضايا زنا أحد الزوجين كان يجب على القاضي شرعاً أن يجري اللعان بين الزوجين، ولكن حكمه لا يشير إلى أنه فعل ذلك.

قائمة المراجع

المراجع باللغة العربية:

الأسيوطي، الشيخ العلامة شمس الدين محمد بن أحمد المنهاجي. **جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود**. تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م. إلهي، فضل. **التدابير الواقية من الزنا في الفقه الإسلامي**. الرياض: مكتبة المعارف، ط2، 1406هـ/1985م.

الأنصاري، القاضي أبو يحيى زكريا. **أسنى المطالب شرح روض الطالب**. تحقيق الدكتور محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م. البجيرمي، الشيخ سليمان بن محمد بن عمر. **البجيرمي على الخطيب**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/1996م.

بدران، بدران أبو العينين. **الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة والمذهب الجعفري والقانون**. بيروت: دار النهضة العربية، . البليهي، الشيخ صالح بن إبراهيم. **السلسيل في معرفة الدليل**. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1417هـ/1996م.

بهنسي، أحمد فتحي. **الجرائم في الفقه الإسلامي: دراسة فقهية مقارنة**. بيروت: دار الشروق، ط5، 1403هـ/1983م.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشف القناع عن متن الإقناع**. بيروت: عالم الكتب، 1403هـ/1983م.

البيجوري، الشيخ إبراهيم. **حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري تحقيق محمد عبد السلام شاهين**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1420هـ/1999م.

الجميل، العلامة الشيخ سليمان. **حاشية العلامة الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج للشيخ زكريا الأنصاري**. د. م.: دار لفكر، د. ت.

جرجنازي، الشيخ أحمد حسين. **فتح الخلاق الجامع لأحكام الطلاق**. حمص: دار الإرشاد، ط1، 1414هـ/1993م.

الجزيري، عبد الرحمن. **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة**. بيروت: دار إحياء التراث تاعربي، ط1، .

الجندي، أحمد نصر. **مبادئ القضاء في الأحوال الشخصية**. مدينة نصر: دار وليد للطباعة الحديثة، ط3، 1406هـ/1986م.

- الجندي، فريد عبد العزيز. **جامع الأحكام الفقهية للإمام القرطبي من تفسيره**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.
- جي، علي عبد الحميد بلطه وسليمان، محمد وهبي. **المعتمد في فقه الإمام أحمد**. مكة المكرمة: دار الخير والمكتبة التجارية، ط2، 1414هـ/1994م.
- حسانين، حسن. **أحكام الأسرة الإسلامية فقها وقضاء طبقا لآخر التعديلات الصادرة بالقانون رقم 1 لسنة 2000**. القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 1422هـ/2001م.
- خروفة، علاء الدين. **شرح قانون الأحوال الشخصية**. بغداد: مطبعة المعارف، 1383هـ/1963م.
- الدسوقي، الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة. **حاشية الدسوقي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/1996م.
- راغب، محمد عطية. **الجرائم الجنسية في التشريع الجنائي المصري**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1957م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (في كتاب "الهداية"). تحقيق محمد سليم إبراهيم سمارة. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ/1987م.
- الزحيلي، وهبة. **الفقه الإسلامي وأدلته**. دمشق: دار الفكر، ط4، 1418هـ/1997م.
- زيدان، عبد الكريم. **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/1993م.
- الساوي، شوقي عبده. **الخلافات الزوجية ومعالجتها في الشريعة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1421هـ/2001م.
- السرخسي، شمس الدين. **كتاب المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، 1406هـ/1986م.
- السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام. **شرح فتح القدير**. بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت.
- الشاذلي، يس. **تشريعات الأحوال الشخصية للمسلمين طبقا لآخر التعديلات مع المذكرات الإيضاحية واللوائح التنفيذية**. د.م.: د. ن.، ط2، 1986م.
- الشافعي، أحمد محمود. **الشريعة الإسلامية إزاء جريمة الزنا**. الاسكندرية: مؤسسة ثقافة جامعية، 1985م.

- الشافعي، محمد. **قوانين الأحوال الشخصية المعدلة بالقانون رقم 100 لسنة 1985 واللائحة التنفيذية**. د. م.: د. ن.، 1993م.
- الشيبياني، أبو عبد الله محمد بن الحسن. **كتاب الحجة على أهل المدينة**. بيروت: عالم الكتب، ط2، 1403هـ/1983م.
- الصابوني، عبد الرحمن. **شرح قانون الأحوال الشخصية السوري**. حلب: مطبعة ابن خلدون، 1409هـ/1989م.
- عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. **رد المختار على الدر المختار**. تحقيق محمد صبحي حسن حلاق وعامر حسين. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ/1998م.
- العبد الله، رياض. **الزنى عبر العصور ومواقف الأديان منه**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1408هـ/1988م.
- عبد التواب، معوض. **موسوعة الأحوال الشخصية حسب آخر التعديلات**. الاسكندرية: منشأة المعارف، ط3، 1986م.
- عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1406هـ/1986م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. **الوسيط في المذهب**. تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد. **المغني**. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1401هـ/1981م.
- _____ **المغني**. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1984م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. **كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. تحقيق محمد عدنان بن ياسين درويش. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1419هـ/1998م.
- العك، خالد عبد الرحمن. **موسوعة الفقه المالكي**. دمشق: دار الحكمة للطباعة والنشر، ط1، 1413هـ/1993م.
- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق أبي عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م.

مجموعة من العلماء. الفتاوى الهندية المسماة بالفتاوى العالمية. باكستان: مكتبه ماجديه، ط2، 1403هـ/1983م.

ابن نصر، أبو محمد عبد الوهاب علي. المعونة على مذهب عالم المدينة أبي عبد الله مالك بن أنس إمام دار الهجرة. تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1998م.

_____. عيون المجالس. تحقيق امباي بن كيباكاه. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1421هـ/2000م.

الهيثمي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر المكي. الفتاوى الكبرى الفقهية على مذهب الإمام الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

المراجع باللغة الأجنبية:

Cases of Talaq between 1999 and 2002 settled by the Shari`ah Court of Federal Territory, Kuala Lumpur, Malaysia.

Islamic Family Law (Federal Territories). Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad, 2001.

Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.

Nasir, Jamal J. *The Islamic Law of Personal Status*. London: Graham & Trotman, 1990.

Shah, Nik Noriani Nik Badli. *Marriage and Divorce Under Islamic Law*. Kuala Lumpur: International Law Book Services, 1998.

Syariah Criminal Offences (Federal Territories) Act 1997. Kuala Lumpur: Percetakan Nasional Malaysia Berhad, 1997.

البحث الثالث

إجهاض ولد الزنا في الفقه الإسلامي

د. أحمد فطان

أ.د. عارف علي عارف

ملخص البحث

تمثل ظاهرة الإجهاض إحدى الظواهر الخطيرة التي تهدد استقرار الأفراد والمجتمعات في العالم أجمع، ولقد دلت الإحصاءات الرسمية الصادرة عن منظمة الصحة العالمية أن حالات الإجهاض التي تقع كل عام تتراوح بين 42 و60 مليون حالة، وهي في ازدياد مستمر. وتعد العلاقات الجنسية غير الشرعية إحدى الأسباب الرئيسة لانتشار هذه الظاهرة وتفاقمها، مما ينتج عنها قتل الملايين من الأجنة كل عام سواء أكان من خلال المستشفيات والمراكز الصحية أم حتى الوسائل التقليدية. ويعاني العالم الإسلامي أيضاً هذه الظاهرة في غياب إحصاءات رسمية تبين نصيب المجتمع الإسلامي من ظاهرة الإجهاض، مع تأكيد تصاعد هذه النسبة بالنظر إلى عدد الأجنة التي تكتشف في أماكن مختلفة بين الحين والآخر. ولقد جاء هذا البحث لدراسة ظاهرة الإجهاض وعلاقته بالعلاقات الجنسية المحرمة، وبيان خطورة الزنا على الفرد والمجتمع، ثم بيان حكم الإجهاض عموماً، وبعد ذلك سلط الضوء على حكم إجهاض الحمل غير الشرعي عند العلماء القدامى منهم والمعاصرين، مع بيان أدلة كل فريق، وبيان الراجح من الأقوال حسب ما رآه الباحث.

مقدمة:

إن أحد أهم الظواهر السلبية التي انتشرت في العالم أجمع انتشار النار في الهشيم، ظاهرة الإجهاض، حيث أضحت مشكلة تعقد لها الاجتماعات، وتكتب فيها الأبحاث، وتعرض في المحافل الدولية من خلال

هيئة الصحة العالمية والجمعيات المعنية بحقوق المرأة والطفل، وحقوق الإنسان بشكل عام. وما يؤكد تطور هذه الظاهرة بشكل مفرغ الإحصاءات الرسمية التي تؤكد تجاوز عدد حالات الإجهاض في العالم عشرات الملايين كل عام، وقد استوعب إجهاض ولد الزنا أوسع مساحة من أسباب الإجهاض.

ولم يكن العالم الإسلامي بمعزل عن هذه الظاهرة، فلقد كان من تداعيات العولمة وانفتاح العالم حتى أضحى كالحقبة الصغيرة، اطلاع كثير من الأمم التي كانت غارقة في غفلة على ثقافات واردة وقيم مستوردة، يخالف الكثير منها ما تعارف عليه أهل تلك البلاد، وأصبح ذلك أحد العوامل الرئيسة لانتشار الفساد الخلقي، والانحلال بين مختلف طبقات المجتمع، خاصة بين فئات الشباب الذين انخدعوا ببريق الحضارة الغربية مع غياب الوازع الديني. وعلى الرغم من غياب الإحصاءات الدقيقة في كثير من الدول العربية والإسلامية، لكن الحالة فيها لا تختلف كثيراً عن العالم الغربي فيما يخص المنحى التصاعدي لهذه الظاهرة الخطيرة التي تهدد المجتمع الإسلامي ككل وسلامة بنائه وحياة أفراده.

ولقد دفعني هذا كله إلى تناول الحكم الشرعي لمسألة أجدها مهمة جداً، ألا وهي حكم إجهاض ولد الزنا في الفقه الإسلامي، مبيناً آراء العلماء في ذلك من خلال المذاهب الإسلامية المعتبرة، كما أثني ببيان موقف العلماء المعاصرين والباحثين ومراكز الفتوى من هذه المسألة الشائكة مع ذكر أدلة كل قول وبيان الراجح حسب ما يؤدي إليه اجتهادي والله تعالى الموفق لكل خير.

ولقد قسمت بحثي هذا إلى عدة محاور:

المحور الأول: التعريف بعنوان البحث.

المحور الثاني: أضواء على العلاقات الجنسية غير الشرعية والإجهاض في العالم.

المحور الثالث: مراحل تخلق الجنين ونفخ الروح فيه.

المحور الرابع: آراء الفقهاء في الإجهاض.

المحور الخامس: حكم إجهاض ولد الزنا.

المحور الأول: التعريف بعنوان البحث

أولاً: تعريف الإجهاض

ورد الإجهاض في اللغة بمعان عدة هي:

- 1- الإلقاء. يقال: أجهضت الناقة إجهاضاً، وهي مجهض إذا أَلقت ولدها لغير تمام، والجمع مجاهيض، والسقط جهيض، وقيل: الجهيض السقط الذي قد تم خلقه ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش⁴¹⁶.
 - 2- الإسقاط: فالسقط بالكسر والفتح والضم، الولد الذي يسقط من بطن أمه قبل تمامه⁴¹⁷.
 - 4- الطرح: من طرح الشيء إذا رماه بعيداً⁴¹⁸.
- وأما في الشرع:

فإن عبارات الفقهاء لا تتعدى المعنى اللغوي، ويلاحظ أن الإمام الغزالي يستعمل لفظ الإجهاض كما جاء في الإحياء⁴¹⁹، وتابعه من فقهاء الشافعية صاحب مغني المحتاج⁴²⁰، وصاحب نهاية المحتاج⁴²¹، وأما غيرهم من الفقهاء فيستعملون لفظ الإسقاط كما هو عند الحنفية⁴²²، وكذلك المالكية⁴²³، والحنابلة⁴²⁴.

الإجهاض في عرف الأطباء:

يعرف الأطباء الإجهاض بأنه: خروج محتويات الرحم قبل عشرين أسبوعاً من بدء التلقيح، فكل نزول لمحتويات الرحم في الفترة ما بين 20-38 أسبوعاً يعتبر في الطب إجهاضاً⁴²⁵.

-
- ⁴¹⁶ ابن منظور، محمد بن مكرم الأفرقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، 131/7، الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت)، 338/2.
- ⁴¹⁷ ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 378/2؛ وانظر: النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه (دمشق: دار القلم، ط1، 1998م)، ص97.
- ⁴¹⁸ الرازي، مختار الصحاح، ص389؛ وابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، ص225.
- ⁴¹⁹ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 51/2.
- ⁴²⁰ الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب، مغني المحتاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 103/4.
- ⁴²¹ الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1967م)، 442/8.
- ⁴²² ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1987م)، 380/2؛ وابن مودود الموصللي، عبد الله بن محمود، الاختيار (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 168/4.
- ⁴²³ الخطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط3، 1992م)، 228/6.
- ⁴²⁴ ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م)، 544/7؛ والبهوتي، منصور بن يونس، إدريس، كشف القناع (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت)، 27/6.
- ⁴²⁵ البار، محمد علي، مشكلة الإجهاض (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1986م)، ص10؛ وهلاي، عبد الله أحمد، الحماية الجنائية لحق الطفل (القاهرة: دار النهضة العربية، 1989م)، ص80.

ثانياً: أقسام الإجهاض

قسم العلماء الإجهاض إلى ثلاثة أنواع رئيسة⁴²⁶:

1- النوع الأول: الإجهاض التلقائي أو العفوي: وهو عملية طبيعية يقوم بها الرحم بإسقاط الجنين الذي لا يمكن أن تكتمل له عناصر الحياة تلقائياً، وعادة ما يكون سبب ذلك وجود تشوه شديد انتقل إليه من الأم، قد تكون ناتجة عن أمراض متنوعة كالسكري أو أمراض الحصبة الألمانية وغيرها.

2- النوع الثاني: الإجهاض العلاجي: ويطلق عليه أيضاً أهل هذا الاختصاص الإجهاض الدوائي أو الإجهاض الاضطراري⁴²⁷.

وعادة ما يلجأ إليه الأطباء للمحافظة على حياة الأم في حالات نادرة يصعب معها استمرار الحمل، ونظراً للتطور الكبير الذي عرفته الأبحاث الطبية في العقود القليلة الماضية جعلت اللجوء لمثل هذا النوع من الإجهاض نادر الوقوع، بحيث لا يزيد عن حالة واحدة من كل خمسمائة حالة حمل⁴²⁸.

3- النوع الثالث: الإجهاض الاجتماعي: وقد يطلق عليه الإجهاض الجنائي: ويتضمن كل ما عدا النوعين السابقين وعادة ما يكون سبب اللجوء إلى هذا النوع الرغبة في عدم الإنجاب، أو المحافظة على الرشاقة والمظهر، أو التستر على فاحشة، أو التخلص من الإناث دون الذكور، إذ يسهل الآن التعرف على جنس الجنين في مرحلة معينة من الحمل. وقد كان يسمى هذا النوع أيضاً بالإجهاض الإجرامي الذي لم يكن له سبب سوى الفقر أو خوف الوقوع به⁴²⁹.

أما في بحثنا هذا فإن النوع الأخير هو موضوع دراستنا لأن النوع الأول لا يدخل تحت إرادة الإنسان وقصده فلا يؤاخذ عليه مصداقاً لقوله ﷺ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»⁴³⁰.

⁴²⁶ البوطي، محمد سعيد رمضان، مسألة تحديد النسل (دمشق: مكتبة الفارابي، ط2، 1976م)، ص67؛ والبار، مشكلة الإجهاض، ص12.

⁴²⁷ ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، ص225 - 226.

⁴²⁸ البوطي، مسألة تحديد النسل، ص67؛ والسباعي، محمد سيف الدين، الإجهاض بين الطب والفقه والقانون (دمشق: دار الكتب العربية، ط1، 1977م)، ص13.

⁴²⁹ البار، سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ط1 سنة 1991م)، ص86؛ والسباعي، الإجهاض بين الطب والفقه والقانون، ص13.

⁴³⁰ ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، 659/1 رقم الحديث 2045.

والنوع الثاني لا يلجأ إليه إلا في حال الضرورة المفضية إلى موت الأم أو تعريض حياتها للخطر الشديد، فيكون الإجهاض هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذها حيث يتعذر الجمع بين حياة الأم وحياة الجنين، عندها يتحتم التضحية بالفرع للمحافظة على الأصل، وإلا فإن لحياتها الحُرمة نفسها⁴³¹. وقد نص الفقهاء على أن ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه كقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة، فإنه يجوز قطعها⁴³².

ثالثاً: تعريف الولد

لا يختلف الولد في الاصطلاحات الشرعية كثيراً عنه في اللغة، فيقصد به النسل شاملاً الذكر، والأنثى، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾⁴³³.

رابعاً: تعريف الزنا

تعريف الزنا في اللغة

الزنا في اللغة الفجور، قال في القاموس المحيط: "زَنَى يَزْنِي زَنًى، وَزِنَاءٌ بِكْسَرِهَا: فَجْرٌ، وَزَانٍ مَزَانَةٌ، وَزِنَاءٌ بِمَعْنَاهُ، وَفُلَانًا نَسَبَهُ إِلَى الزَّانَا، وَهُوَ ابْنُ زَنْيَةٍ، وَبَكْسَرِ ابْنِ زَنَى"⁴³⁴.

تعريف الزنا في الاصطلاح

وطء الآدمية في القبل من غير عقد، ولا ملك، ولا شبهة⁴³⁵.

حكم الزنا:

⁴³¹ ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر (دمشق، دار الفكر، 1986م)، ص98.

⁴³² ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ط، د.ت)،

92/1.

⁴³³ سورة النساء، الآية رقم 11.

⁴³⁴ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (بيروت: دار الفكر)، 339/4.

⁴³⁵ ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد العاصمي، حاشية الروض المربع (ط 2، 1403هـ)، 312/7.

الزنا حرام، وهو من الكبائر العظام بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾⁴³⁶. فأخبر الله عن فحشه في نفسه، - والفاحش القبيح الذي تنهى قبحه حتى استقر فحشه في العقول - ثم أخبر سبحانه عن غايته بأنه ساء سبيلاً فإنه سبيل هلكة وبوار وافتقار في الدنيا، وعذاب وخزي ونكال في الآخرة.

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَمًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾⁴³⁷. فقرنه بالشرك، وقتل النفس، وجعل جزاء ذلك الخلود في العذاب المضاعف ما لم يرفع العبد موجب ذلك بالتوبة، والإيمان والعمل الصالح.

وروى عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: "سألت رسول الله ﷺ: "أي الذنب أعظم؟"، قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك»، قلت: ثم أي؟ قال: «أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك»، قلت: ثم أي؟ قال: «أن تزاني حليلة جارك»⁴³⁸.

فقرن الله ورسوله الزنا بالقتل لأن مفسدته تلي مفسدة القتل في الكبر فهي منافية لمصلحة نظام العالم في حفظ الأنساب وحماية الفروج، وصيانة الحرمات وتوقي ما يوقع أعظم العداوة والبغضاء بين الناس من إفساد كل منهم امرأة صاحبه وابنته وأخته وأمه⁴³⁹.

آثار الزنا على الفرد والمجتمع:

للزنا آثار شنيعة على مستوى الفرد والمجتمع، فعلى مستوى الفرد: يعد أحد الكبائر الموبقات التي حذر منها النبي ﷺ، بل هو أحد أمرين هما أكثر ما يدخل الناس النار لما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ > سئل عن أكثر ما يدخل الناس النار فقال: «الفم والفرج»⁴⁴⁰.

⁴³⁶ سورة الإسراء، الآية رقم 32.

⁴³⁷ سورة الفرقان، الآيات 68، 69.

⁴³⁸ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح (القاهرة: المكتبة السلفية، ط1، 1400هـ)، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون، 190/3، رقم الحديث 4477.

⁴³⁹ ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد، المغني (بيروت: دار إحياء التراث العربي) 307/12؛ وابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الجواب الكافي (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص361.

⁴⁴⁰ الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، 363/4، رقم الحديث 2004، وقال الترمذي: هذا حديث صحيح غريب.

كما أنه أحد أسباب حل دم المسلم المحصن: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁴⁴¹.

والزاني بزناه فاته الفلاح واستحق اسم العدوان، ووقع في اللوم، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ (5) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (6) فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾⁴⁴².

وقد ذكر النبي > أن الزاني يرتفع عنه وصف الإيمان حين يزني، فعن أبي هريرة ؓ أن رسول الله > قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»⁴⁴³.

ثم تنتظره العقوبة الشنيعة يوم القيامة كما في حديث منام النبي > والذي رواه سمرة بن جندب ؓ وفيه: «... فانطلقنا فأتينا على مثل التنور قال: وأحسب أنه كان يقول فإذا فيه لغط وأصوات، قال: فاطلعنا فإذا فيه رجال ونساء عراة فإذا هم يأتيهم لهب من أسفل منهم فإذا أتاهم ذلك اللهب ضوضوا - أي صاحوا من شدة حره - قال فقلت لهما من هؤلاء قال: قالوا لي: انطلق انطلق... - إلى أن قال: - وأما الرجال والنساء العراة الذين في مثل بناء التنور فهم الزناة والزواني»⁴⁴⁴.

أما على مستوى المجتمع:

فإن المرأة إذا زنت أدخلت العار على زوجها، وأهلها، ونكست رؤوسهم، وإن حملت من الزنا؛ فإن قتلت ولدها جمعت بين الزنا والقتل، وإن حملته على الزوج أدخلت على أهله وأهلها أجنبياً ليس منهم فحدث ولا حرج عن ما في ذلك من المفساد. وفي الزنا استحلال حرمت، وفوات حقوق، ووقوع مظالم. ومن أضرار الزنا على المجتمع: تفشي الأمراض المستعصية وانتشارها، وانتشار البغاء والتكسب بالحرام، وتفكك الأسر، والانصراف عن الزواج الذي هو الطريق القويم لبناء المجتمع السليم. ومن آثار الزنا وتناججه: كثرة اللقطاء وأولاد الزنا الذين لا يجدون - في الغالب - الرعاية النفسية الكافية، والتربية السليمة، فيغلب عليهم طابع الانعزال عن المجتمع والعدوانية، و الحقد على من حولهم؛ فيكونون بيئة خصبة للجرائم، والانحراف السلوكي، إلا من عصمه الله ويسر له يداً حانية تأخذ بيده إلى طريق النور.

⁴⁴¹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: عَن لَّكَ...، 268/4، رقم الحديث 6878.

⁴⁴² سورة المؤمنون، الآيات 5 - 7.

⁴⁴³ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأشربة، باب قول الله تعالى: بَدَّ، 11/4، رقم الحديث 5578.

⁴⁴⁴ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التعبير، باب تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح، 310/4، رقم الحديث 7047.

المراد بولد الزنا:

الأصل أن ولد الزنا هو الولد الناتج عن فعل الزنا أي عن وطء الآدمية في القبل من غير عقد ولا ملك ولا شبهة. كما جاء في تعريف الزنا.

ولكن ولد الزنا أوسع من ذلك فيشمل ما إذا كان الرجل قد جامع المرأة بالفعل، أو التقى ماءهما بطريقة أخرى كاستدخال المرأة لمني الرجل أو تلقيح مائها به داخل الرحم، أو خارجه، بما يسمى التلقيح الصناعي⁴⁴⁵.

فنقول إذاً أن ولد الزنا هو:

الولد - ذكراً كان أو أنثى - الذي تخلق من ماء رجل، وماء امرأة ليس للرجل فيها ملك، ولا عقد، ولا شبهة.

المحور الثاني: أضواء على العلاقات الجنسية غير الشرعية والإجهاض في العالم

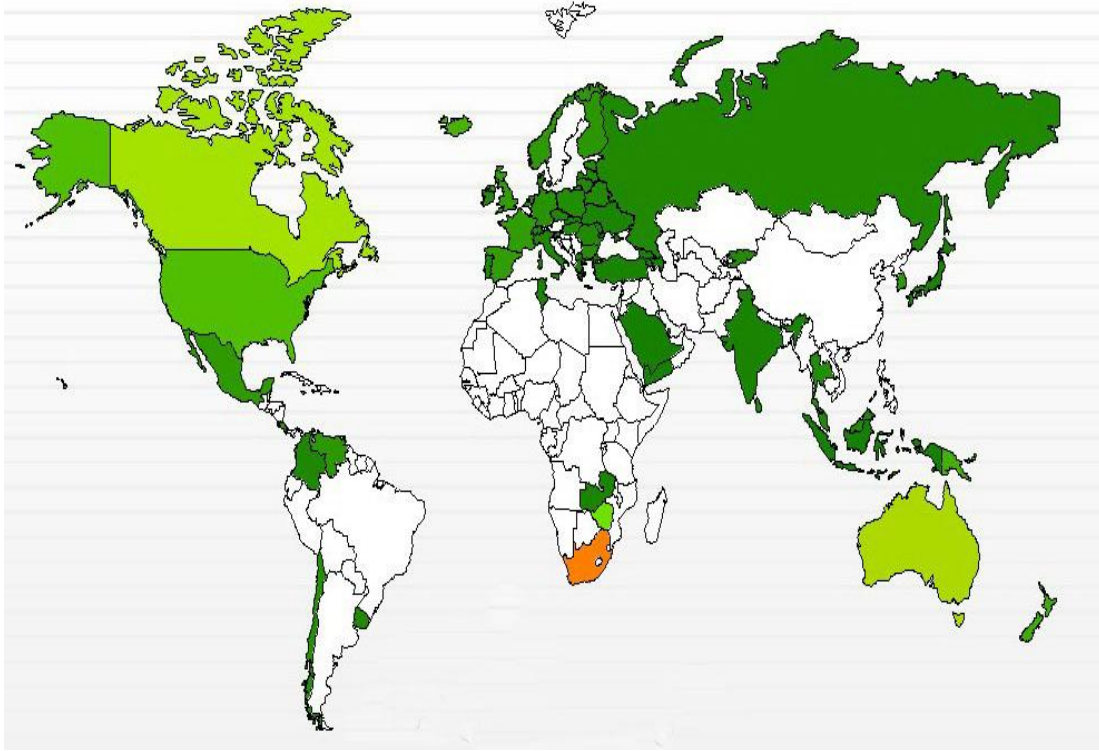
إن من الوسائل المهمة والرئيسة التي تبين خطر أي ظاهرة تلك الإحصاءات الرسمية التي تعلن عنها الحكومات، والمنظمات العالمية المعترف بها، إضافة إلى الهيئات البحثية المهمة بالدراسات الميدانية. وفيما يخص جانب العلاقات الشرعية وظاهرة الإجهاض، فإن الإحصاءات المتوفرة تجعل كل إنسان يقف على هول هذه الجرائم التي تحدث كل يوم ويكون ضحيتها عشرات الملايين من الأفراد في كل عام. فعلى سبيل المثال بلغ عدد حالات الإجهاض في العالم سنوياً حوالي 42 مليون حالة، كما بلغ عدد الحالات اليومية حوالي 115 ألف حالة، 83% من هذه الحالات تحدث في الدول المتخلفة وتلك التي هي في طريق النمو، أما 17% الباقية فتتمثل نصيب الدول المتطورة من هذه الظاهرة⁴⁴⁶. ففي الولايات المتحدة مثلاً بلغ عدد حالات الإجهاض 1.37 مليون حالة سنوياً، وما يقارب نحو 3700 حالة يومية، وتشكل نسبة 64.4% منها عمليات إجهاض لنساء غير متزوجات.

⁴⁴⁵ انظر في ذلك: البار، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي، ص131 وما بعدها.

⁴⁴⁶ انظر: The Alan Guttmacher Institute and Planned Parenthood's *Family Planning Perspectives* على

الموقع التالي: <http://www.abortionno.org/Resources/fastfacts.html>.

وفي تقرير صادر عن الأمم المتحدة عن مخاطر الإجهاض رصد التقرير 40 مليون عملية إجهاض تتم سنوياً على مستوى العالم، منها أكثر من 30 مليون عملية تتم في ظل ظروف غير قانونية، وتمثل نسبة المراهقات 60% من الحالات التي تجرى، وتموت نحو 70 ألف امرأة سنوياً جراء عمليات الإجهاض. وأكد تقرير لمكتب الإحصاء الوطني في بريطانيا أن هناك ارتفاعاً في نسب المواليد غير الشرعيين يقدر بـ 41%، كما يبلغ في السويد 50%، وفي الدانمرك 46.8%، وفي النرويج 45.9%، وفي فرنسا 34.9%، وفي هولندا 31%، وفي ألمانيا 15.4%.



خريطة تمثل نسبة الإجهاض في دول العالم

تمثل هذه الخريطة نسبة عمليات الإجهاض في العالم حسب الإحصاءات المتوفرة، وتمثل الألوان نسبة الإجهاض في بلدان العالم المختلفة، حيث يمثل اللون البرتقالي أعلى نسبة، ثم اللون الأخضر الداكن، ثم اللون الأخضر الفاتح، وهكذا تنازلياً.

أما ما يخص العلاقات الجنسية غير الشرعية -والتي تعد السبب الأول والرئيس للإجهاض، فإن النسب المتوفرة لا تقل سوءاً، فعلى سبيل المثال رصدت إحدى الأبحاث الميدانية في الولايات المتحدة أن نسبة العلاقات الجنسية غير الشرعية قبل الزواج بلغت 75% في الفئة العمرية التي تقل عن 20 سنة، بينما تزداد هذه النسبة إلى 95% إلى غاية سن 44⁴⁴⁷.

المحور الثالث: مراحل تخلق الجنين ونفخ الروح فيه بداية الحياة الإنسانية:

قبل الخوض في تحديد زمن بداية الحياة البشرية من خلال النصوص الشرعية المتمثلة في الآيات القرآنية التي تناولت مسألة الخلق الإنساني، إضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي ورد فيها ذكر مراحل الخلق وزمن نفخ الروح، يجب علينا توضيح مصطلح الجنين وما نعني به في اللغة والاصطلاح.

تعريف الجنين في اللغة والاصطلاح:

الجنين في اللغة مأخوذ من قولهم جَنَّ الشيءَ يَجْنُهُ جَنَّاً سَرَّهُ، وكلُّ شيء سُتِرَ عنك فقد جُنَّ عنك، وَأَجْنَهُ سَرَّهُ، وبه سمي الجنُّ لاسْتِتَارِهِمْ وَاحْتِفَائِهِمْ عَنِ الْأَبْصَارِ، ومنه سمي الجنينُ لاسْتِتَارِهِ فِي بَطْنِ أُمِّهِ⁴⁴⁸. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَةُ فِي بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾⁴⁴⁹.
أما في الاصطلاح: فقد عرفه العلماء بتعريفات منها:
1- هو الولد ما دام في الرحم⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ انظر: موقع الصحة الأمريكي على هذا الرابط: <http://www.webmd.com/sex-premarital-sex-the-norm-in-america20061220relationships/news/>

⁴⁴⁸ ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، 92/13، مادة (جنن).

⁴⁴⁹ سورة النجم، الآية 32.

⁴⁵⁰ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي، حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ط2، 1966م)، 587/6؛ والبهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع على متن الإقناع (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ط)، 25/6.

2- الجنين ما علم أنه حمل، وإن كان مضغة أو علقة أو مصورا⁴⁵¹.

والملاحظ من خلال النظر في تعريف الجنين لغة واصطلاحاً ذلك التوافق الظاهر الدال على إطلاق كلمة الجنين على الكائن الموجود داخل بطن الأم، وهذا الإطلاق يغطي جميع مراحل التكوين الخلقي ابتداءً من النطفة فالعلقة، فالمضغة، فنفخ الروح، ثم تطوره إلى خَلْقٍ كامل بعد مضي مدة الحمل. ومما يجدر التنبيه عليه هو اصطلاح العلماء على تسمية المولود ولداً إن كان حياً، أو سقطاً إذا خرج ميتاً.

مراحل تخلق الجنين:

عند الكلام على مراحل خلق الإنسان فإن الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية قد تناولت هذا الجانب بتفصيلات كثيرة وقف العلم الحديث عندها مندهشاً، ولقد أصبحت هذه النصوص الشرعية مادة خصبة للباحثين في هذا الجانب الإعجازي من القرآن الكريم. ونحن نتناول هنا ما يتعلق ببحثنا، وهي بعض النصوص التي ورد فيها ذكر مراحل التخلق الإنساني في مراحل المتتابعة، وذلك بغرض فهم ما تحمله من مدلولات.

1- قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِمَّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِنَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾⁴⁵².

في هذه الآية الكريمة ذكر الله تعالى مراحل التكوين البشري، منذ أن كان تراباً وحتى يخرج من رحم أمه طفلاً وينمو حتى يبلغ أشده، والأشد: كمال القوة والعقل والتميز. ثم يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَّنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ﴾ أي إلى سن الخرف والهرم فيعود كما لو كان في أول طفولته، ضعيف البنية، قليل الفهم، وذلك لقوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا لَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾.

2- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁴⁵³.

⁴⁵¹ المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري، التاج والإكليل على مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط2، 1978م)،

⁴⁵² سورة الحج، الآية 5.

⁴⁵³ سورة المؤمنون، الآيات ١٢ - ١٤

أما في هذه الآية الكريمة فقد بين الله ﷻ أن الإنسان يمر خلقه في ستة أطوار، والمقصود بالإنسان في هذه الآية هنا نبي الله آدم ﷺ فابتداء الخلق كان بخلق آدم من طين، ثم جعل نسله من ماء مهين يمر بالمراحل المذكورة في الآية من العلقه والمضغة ثم العظام ثم كسو العظام اللحم. وبعد ذلك تأتي مرحلة أخرى عبر عنها الله ﷻ بقوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ قال ابن كثير: "نفخنا فيه الروح، وصار خلقا آخر، ذا سمع وبصر وإدراك وحركة"⁴⁵⁴.

أما الأحاديث النبوية فقد وردت فيها المعلومات نفسها، إلا أنها أضافت إلى ذلك تحديد زمن نفخ الروح في الجنين، ومن هذه الأحاديث:

1- عن عبد الله بن مسعود ؓ قال: "حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربعة: برزقه، وأجله، وشقي أو سعيد...»"⁴⁵⁵.

2- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ قَالَ: "حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد...»"⁴⁵⁶.

3- عن ابن مسعود ؓ قال: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها، وخلق سمعها، وبصرها، وجلدها، ولحمها وعظامها...»"⁴⁵⁷.

ومن خلال النظر في هذه الأحاديث يمكننا القول بأن تخلق الجنين يمر بمرحلتين رئيسيتين:

1. الأولى: مرحلة ما قبل نفخ الروح، وهي تنقسم بدورها إلى أطوار ذكرت في الحديث.
2. الثانية: مرحلة ما بعد نفخ الروح.

⁴⁵⁴ ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمرو البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 240/3.

⁴⁵⁵ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)، كتاب القدر، 2433/6، رقم الحديث 1226،

⁴⁵⁶ مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، 8 كتاب القدر، باب كَيْفِيَّةِ الْخُلُقِ الْأَدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقَاوَتِهِ وَسَعَادَتِهِ، 2037/4، رقم الحديث 2643.

⁴⁵⁷ مسلم، الجامع الصحيح، كتاب القدر، باب كَيْفِيَّةِ الْخُلُقِ الْأَدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقَاوَتِهِ وَسَعَادَتِهِ، 2037/4، رقم الحديث 2645.

وبالجمع بين الأطوار هذه كلها يمكننا تقسيمها إلى ما يلي:

1. خلق الإنسان من سلالة من طين، وهذا يصدق على نبي الله آدم فيقصد به حينئذ أصل الخلق والخلقة التي كانت من طين، كما يصدق على مني الرجل وبويضة المرأة الناتجين عن الغذاء والذي أصله من الأرض والماء فيصح حينئذ القول بأن الخلق كان من تراب.

2. مرحلة النطفة، وتطلق على ثلاثة أشياء:

أ- نطفة الرجل وهي الحيوانات المنوية.

ب - نطفة المرأة: وهي البويضة.

ج- النطفة الأمشاج: وهي اجتماع نطفة الرجل مع نطفة المرأة، أو ما يعرف بالبويضة الملقحة، وهي المقصودة هنا بقولنا مرحلة النطفة.

3. مرحلة العلقة وهي قطعة الدم الجامدة.

4. مرحلة المضغة: وهي قطعة صغيرة من اللحم بمقدار ما يعضغ الإنسان، وهي إما غير مخلقة أي لا شكل فيها ولا تخطيط، وإما مخلقة فيها شكل وتخطيط.

5. مرحلة خلق العظام.

6. مرحلة خلق اللحم.

7. مرحلة نفخ الروح.

وهذه المراحل المذكورة تتلاءم تماماً مع ما اكتشف في علم الأجنة في العصر الحديث من ناحية وجود هذه المراحل وتتابعها، الشيء الوحيد الذي تختلف عن آراء علماء الطب هو توقيت كل مرحلة عند الفقهاء، فبينما يجعل بعضهم مدة أربعين يوماً لكل من مرحلة النطفة والعلقة والمضغة؛ فإن أهل الطب يجعلون كل ذلك في الأربعين يوم الأولى من مراحل تكون الجنين. ورواية مسلم الثانية لحديث مراحل الخلق توافق هذا الرأي تماماً⁴⁵⁸. وهذا الاختلاف في تحديد زمن كل مرحلة يترتب عليه اختلاف آخر يتعلق بزمن نفخ الروح في الجنين والذي سنتناوله فيما يلي:

نفخ الروح في الجنين:

اختلف العلماء في هذه المسألة بسبب اختلاف الأحاديث الواردة في المسألة إلى ثلاثة فرق:

⁴⁵⁸ انظر: القضاة، أيمن، متى تنفخ الروح في الجنين؟ (الأردن: دار الفرقان، ط1، 1990م)، ص55.

الفريق الأول: ذهب معظم العلماء إلى أن نفخ الروح يكون بعد الشهر الرابع أي بعد 120 يوماً كما ورد ذلك في حديث ابن مسعود في مراحل الخلق المتقدم، فقد جعل أربعين يوماً لمرحلة النطفة، ثم أخرى لمرحلة العلقه، ثم أخرى لمرحلة المضغة ثم يكون نفخ الروح من الملك كما هو ظاهر الحديث. ويجمع هذه المدد الزمنية يكون تقديرها بـ: 120 يوماً أي ما يعادل أربعة أشهر. وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من الفقهاء وشرح الحديث.

الفريق الثاني: ذهب إلى أن المراحل الثلاثة تتم في الأربعين يوماً الأولى مستشهدين بالرواية التي أوردناها مباشرة بعد الرواية الأولى فقد ورد فيها: " إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح" فقله: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً" أي الأربعين الأولى، ثم قال: "ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك" أي يكون علقه في تلك الأربعين، وكذلك الأمر بالنسبة لمرحلة المضغة حيث عبر عنها بالتعبير نفسه، فدل ذلك كله على أن المراحل الثلاثة تتم في الأربعين الأولى من حياة الجنين.

ويشهد لذلك أيضاً الحديث الثالث المتقدم حيث جعل قدوم الملك ونفخ الروح في الجنين بعد الأربعين في اليوم الثاني والأربعين كما ورد في الحديث، إضافة إلى التصريح بوقوع التخليق والتصوير، وخلق السمع، والبصر، والجلد، واللحم والعظام.

الفريق الثالث: حاول الجمع بين هذه الأحاديث المختلفة باحتمال تعدد إرسال الملك، فمرة يكون مجيئه في ابتداء الأربعين الثانية، ومرة عند انتهاء الأربعين الثالثة، وهي التي يكون فيها نفخ الروح، محاولة منهم للجمع بين هذه النصوص المختلفة وإعمالها كلها دون ترجيح لأحدها على الأخرى، إذ إن الجمع أولى من الترجيح ما أمكن⁴⁵⁹.

والذي نرجحه في هذه المسألة بعد النظر في الأدلة الشرعية ما ذهب إليه جمهور العلماء لقوة أدلتهم من كون نفخ الروح يحدث بعد 120 يوماً من الحمل، وأن مرور الجنين بمرحلة النطفة الملقحة، والعلقه، والمضغة خلال الأربعين الأولى من حياته بناء على قول الفريق الثاني لا يعني بالضرورة أن يكون نفخ الروح بعد الأربعين مباشرة، إذ إن حديث ابن مسعود يدل صراحة على وقوع النفخ بعد أربعة أشهر من الحمل.

المحور الرابع: آراء الفقهاء في الإجهاض

⁴⁵⁹ القضاة، أمن، متى تنفخ الروح في الجنين؟، ص36 وما بعدها؛ وياسين، محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (عمان: دار النفائس، ط1، 1996م)، ص11-13.

اختلف الفقهاء في حكم الإجهاض باعتبارين قبل نفخ الروح وبعده، أورد منها أولاً ما تعلق بالإجهاض قبل نفخ الروح، ثم أتبعها بذكر أقوالهم في الإجهاض بعد نفخ الروح محاولاً الإيجاز قدر الإمكان.

1- حكم الإجهاض قبل نفخ الروح:

للفقهاء في الإجهاض قبل نفخ الروح آراء متباينة كالاتي:

المالكية:

الرأي الراجح عند المالكية هو حرمة الإجهاض منذ لحظة التلقيح الأولى، فبمجرد وصول ماء الرجل إلى رحم المرأة، فإنه يحرم التعرض له وإخراجه.

يقول الدسوقي: " لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً، وأما إذا نفخت فيه الروح فقد حرم بالإجماع، وهذا هو الرأي المعتمد " ⁴⁶⁰، وهذا الرأي نقله ابن جزى أيضاً حيث قال: " وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس إجماعاً " ⁴⁶¹.

الشافعية:

اختلف الشافعية في الإجهاض قبل نفخ الروح على ثلاثة أقوال نذكرها فيما يلي:

القول الأول: حرمة الإجهاض منذ لحظة العلوق في الرحم.

وعلى رأس هؤلاء الإمام الغزالي: حيث يقول: "وليس هذا -العزل- كالإجهاض والوآد، لأن ذلك جناية على موجود حاصل، وله أيضاً مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة

⁴⁶⁰ الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، 267/2؛ وعليش، محمد عليش بن أحمد، منح الجليل (بيروت: دار الفكر، 1989م)، 360/3؛ والونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م)، 353/3.

⁴⁶¹ ابن جزى، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص141؛ والخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الخرشي على مختصر خليل (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، 225/3. العدوي، علي بن أحمد الصعيدي، حاشية العدوي بمامش الخرشي (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 225/3.

وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جنابة، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجنابة أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت تفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجنابة بعد الانفصال حياً⁴⁶².

القول الثاني: جواز الإسقاط قبل الأربعين يوماً الأولى من بداية الحمل، وحرمة بعدها. كما جاء في نهاية المحتاج: "اختلف أهل العلم في النطفة قبل تمام الأربعين على قولين: قيل لا يثبت لها حكم السقط والوآد، وقيل لها حرمة ولا يباح إفسادها ولا التسبب في إخراجها بعد الاستقرار في الرحم، بخلاف العزل⁴⁶³.

القول الثالث: جواز الإسقاط قبل نفخ الروح مطلقاً

ومن القائلين بالجواز شهاب الدين القليوبي حيث قال: "نعم يجوز القاؤه -الجنين- ولو بدواء قبل نفخ الروح فيه خلافاً للغزالي⁴⁶⁴.

الحنفية:

اختلف الأحناف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال أيضاً:

القول الأول: حرمة الإسقاط منذ لحظة العلوق.

نقل ابن عابدين عن صاحب الخانية في كتاب الكراهة قوله في المسألة: "ولا أقول بالحل -أي بحل الإسقاط منذ بداية التخلق- إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه لأنه أصل الصيد، فلما كان يؤخذ بالجزاء، فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا أسقطت بغير عذر⁴⁶⁵.

القول الثاني: جواز الإسقاط إلى مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل

يقول ابن عابدين: "قال في النهر: هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم يباح ما لم يتخلق منه شيء، ولن يكون ذلك إلا بعد مرور مائة وعشرين يوماً⁴⁶⁶.

⁴⁶² الغزالي، إحياء علوم الدين، 51/2؛ وابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري (القاهرة، المكتبة السلفية)، 310/9؛ والنووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م)، 537/5؛ وابن عبد السلام، كتاب الفتاوى (بيروت: دار المعرفة، ط، 1986م)، ص154.

⁴⁶³ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 442/8؛ وانظر، الشيراملسي، حاشية الشيراملسي (مطبوع بhamش نهاية المحتاج لأبي الضياء)، 443/8.

⁴⁶⁴ القليوبي، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة، حاشية قليوبي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، 160/4.

⁴⁶⁵ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 380/2.

⁴⁶⁶ المصدر نفسه.

فصاحب النهر الذي نقل عنه الإمام ابن عابدين، وهو من أصحاب الاتجاه الثاني الذي يرى جواز الإجهاض خلال المدة من بدء الحمل إلى مائة وعشرين يوماً، أي قبل نفخ الروح.

القول الثالث: جواز الإسقاط خلال الأربعين يوماً الأولى منذ أول الحمل وحرمة بعد ذلك.

ومن ذهب إلى هذا القول ابن مودود الموصلي فانه يرى: أن الحرمة تبدأ منذ التخلق حيث يقول: " امرأة عاجلت في إسقاط ولدها لا تأثم ما لم يستتب شيء من خلقه " ⁴⁶⁷.

الحنابلة:

اختلف فقهاء الحنابلة في حكم إسقاط الجنين قبل نفخ الروح كغيرهم من أئمة المذاهب إلى فريقين:

الفريق الأول: حرمة الإسقاط إذا صار الولد علقه، لأنه ولد قد انعقد.

من اعتمد هذا القول ابن رجب ونقله عن طائفة من أصحاب مذهب الإمام أحمد، وقد ضعف قول من أجاز إسقاط الولد قبل نفخ الروح، وجعلهم إياه كالعزل، فقال: " وقد رخص طائفة من الفقهاء للمرأة في إسقاط ما في بطنها ما لم ينفخ فيه الروح وجعلوه كالعزل، وهو قول ضعيف، لأن الجنين ولد انعقد وربما تصور، وفي العزل لم يوجد ولد بالكلية، وإنما تسبب إلى منع انعقاده، وقد لا يمتنع انعقاده بالعزل إذا أراد الله عز وجل خلقه... ثم يضيف: وقد صرح أصحابنا بأنه إذا صار الولد علقه لم يجز للمرأة إسقاطه لأنه ولد انعقد، بخلاف النطفة فإنها لم تنعقد بعد وقد لا تنعقد ولداً ⁴⁶⁸.

الفريق الثاني: القائلون بجواز الإسقاط قبل نفخ الروح

قال الشيخ علاء الدين المرداوي: "يجوز شرب دواء لإسقاط نطفة"، وظاهر كلام ابن عقيل: "أنه يجوز إسقاطه قبل أن ينفخ فيه الروح" ⁴⁶⁹. وعبرة المغني مشعرة أن: "المرأة إذا تعمدت إسقاط ما ليس فيه صورة آدمي فليس عليها شيء" ⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار، 168/4؛ و ابن نجيم، البحر الرائق (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1993م)، 229/1؛ الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1982م)، 325/7.

⁴⁶⁸ ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، (بيروت: دار المعرفة)، ص46؛ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، أحكام النساء (لبنان: منشورات المكتبة العصرية، ط2، 1985م)، ص374؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مختصر الفتاوى المصرية (القاهرة: دار القلم للتراث)، ص25.

⁴⁶⁹ المرداوي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1986م)، 386/1.

⁴⁷⁰ ابن قدامة، المغني، 537/7؛ البهوتي، كشف القناع، 21/6-22.

رأي الظاهرية:

ذهب ابن حزم الظاهري إلى حرمة إسقاط الجنين قبل نفخ الروح وترتيب العقوبة على من شربت دواءً فأسقطت ما في بطنها قبل نفخ الروح⁴⁷¹.

رأي العلماء المعاصرين في الإجهاض قبل نفخ الروح:

بعد الخوض في آراء العلماء المتقدمين في هذه المسألة، سنعرض الآن أهم آراء المعاصرين والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: القائلون بجواز الإجهاض في الأيام الأولى من الحمل.

وفي مقدمة هؤلاء الشيخ علي الطنطاوي، فقد جاء في رده على سؤال عن الإجهاض أنه "للزوجة الحرية أن يمتنع عن المقاربة التي تسبب الحمل، أو يتخلصا منه في بدايته، بشرط أن يكون التخلص منه بوسيلة ليس فيها ضرر على الجسد، ولا مخالفة للشرع، كأن يكون إسقاط الحمل في بدايته بدواء لا يضر، أو بحقنة في العضل مثلاً"⁴⁷².

أما الدكتور محمد سلام مذكور فقال: "إننا نرى جواز إخراج النطفة الملقحة قبل أن تدخل في الرحم وتستقر فيه بالعلوق في جداره، أي قبل الأسبوع الأول، كما هو معروف في الطب ثم أضاف: " وإذا جاز التسامح والقول بإباحة الإجهاض إلى مرحلة تخليق المضغة أي ما قبل الأربعين يوماً أخذاً بقول الكثير من فقهاء المذاهب، فإننا لا نستسيغ أبداً القول بإباحة الإجهاض بعد ذلك إلا لضرورة تقتضيه"⁴⁷³.

أما الأستاذ مصطفى الزرقاء فقد استمد رأيه من المذهب الحنفي فهو يقسم الأشهر الأربعة الأولى إلى مرحلتين فيقول: " فإما أن يكون الجنين قد تخلق وظهر بعض الأعضاء فيه، أو لم يظهر فيه عضو بعد، فإذا لم يكن تخلق فيه عضو بعد، فمن الفقهاء من يرى إسقاطه كمنع الحمل من حيث الجواز بإذن الزوج، لأنه لم يكتسب شيئاً من صفات الإنسانية بعد، والرأي الفقهي الراجح: أن إسقاطه بغير عذر مكروه، ومعنى المكروه أنه محظور ديناً تحت رتبة الحرام ويوجب احتمال الإثم، لأنه جزء مهياً لأن يصير إنساناً، غير أنه لا

⁴⁷¹ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 31/11.

⁴⁷² مجاهد ديرانيه، فتاوى علي الطنطاوي (جدة: دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1985م)، ص312.

⁴⁷³ مذكور، محمد سلام، التعقيم والإجهاض (مقدم إلى مؤتمر الرباط المنعقد في الفترة من 24-29/12/1971م - نشرة الاتحاد العالمي لتنظيم الوالدية - بيروت - لبنان سنة 1973م)، ص304.

يترتب على إسقاطه تبعات جزائية، أو مدنية سوى المسؤولية الدينية، وأما إذا كان قد تخلق في الحمل بعض الأعضاء فإنه يصبح إسقاطه في الأصل محظوراً قولاً واحداً على كلا الزوجين بلا عذر موجب... "474.

وقد أفق الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بجواز إسقاط المرأة حملها إذا لم يكن قد مضى على الحمل أربعين يوماً، وهي المدة التي يبدأ الجنين بعدها بالتخلق، بشرط أن يكون الحمل ثمرة نكاح صحيح، وأن يكون الإسقاط برضى الزوج، وأن يثبت لدى الطبيب الموثوق عدم استلزام ذلك ضرراً بها⁴⁷⁵.

القسم الثاني: العلماء المعاصرون القائلون بحرمة الإجهاض منذ لحظة التلقيح وفي أي مرحلة من مراحل خلق الجنين، لما فيه من اعتداء على حق الجنين في الحياة، وعلى حق المجتمع.
ويمثل هذا القسم الغالبية العظمى من العلماء المعاصرين، ومن أقوالهم في ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

1- الدكتور وهبة الزحيلي:

قال حفظه الله: " اتفق العلماء على تحريم الإجهاض دون عذر بعد الشهر الرابع، أي بعد مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل، ويعد ذلك جريمة موجبة للغرة، لأنه إزهاق نفس وقتل، وأرجح أيضاً عدم جواز الإجهاض بمجرد بدء الحمل، لثبوت الحياة، وبدء تكون الجنين، إلّا لضرورة، كمرض عضال أو سارٍ كالسل أو السرطان... وإني بهذا ميل لرأي الغزالي الذي يعتبر الإجهاض ولو من أول يوم كالوَأْد جنائية على موجود حاصل " 476.

2- الدكتور يوسف القرضاوي:

حيث صرح في معرض إجابته عن الإجهاض: " الأصل في الإجهاض الحرمة، وإن كانت الحرمة تكبر وتعظم كلما استقرت حياة الجنين، فهو في الأربعين الأولى أخف حرمة، فقد يجوز لبعض الأعذار المعتبرة، وبعد الأربعين تكون الحرمة أقوى، فلا يجوز إلّا لأعذار أقوى يقدرها أهل الفقه، وتتأكد الحرمة وتتضاعف بعد مائة وعشرين يوماً، حيث يدخل في مرحلة نفخ الروح " 477.

3- الشيخ محمود شلتوت:

⁴⁷⁴ الزرقاء، مصطفى، **الإجهاض في الشرع الإسلامي** (الجريدة الحقوقية - العدد (26) - سنة 1939م - نقله الدكتور حسان حتحات إلى مؤتمر الرباط في الفترة من 24-1971/12/29م)، ص 277 - 280.

⁴⁷⁵ البوطي، محمد سعيد رمضان، **مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً**، ص 85.

⁴⁷⁶ الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته** (دمشق: دار الفكر، ط2، 1985م)، 556/3 - 557.

⁴⁷⁷ القرضاوي، يوسف، **من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة** (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1993م)، 547/2.

حيث بعد نقله لنصوص الفقهاء في المسألة، مال إلى ترجيح الرأي القائل بحرمة الإجهاض في أي وقت من أوقات الحمل، مع الأخذ بعين الاعتبار حالات الضرورة والتي تقدر بقدرها⁴⁷⁸. وبناء على ما تقدم فإنني أرحح ما رجحه غالبية العلماء المعاصرين لقوة أدلتهم إذ لا يبيحون الإجهاض قبل نفخ الروح إلاّ إذا كانت الضرورة متيقنة، وبعد التحري الدقيق من قبل أهل الاختصاص، المتصفين بالعلم والأمانة، ظاهري الاستقامة، والمشهود لهم بطول باعهم في ميدان الطب.

2- حكم الإجهاض بعد نفخ الروح:

أجمع فقهاء المذاهب الإسلامية من السنة والشيعة، على حرمة قتل الجنين بعد نفخ الروح، ولا يجوز قتله بأي حال من الأحوال إلاّ في حالة كون استمرار الحمل يؤدي إلى وفاة الأم، فتقدم آنذاك حياتها على حياته، لأنّها أصله ولها حق مستقل في الحياة، ولها حقوق، وعليها واجبات، وهي بعد هذا وذاك عماد الأسرة، فلا يعقل التضحية بها من أجل جنين لم تستقل حياته بعد، ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات⁴⁷⁹.

وقد تقدم في مبحث الإجهاض قبل نفخ الروح أن الخلاف بين الفقهاء في حكم الإجهاض في الفترة السابقة لنفخ الروح، أما بعد نفخ الروح فكل الفقهاء مجمعون على أن الجنين قد أصبح إنساناً ونفساً لها احترامها وكرامتها.

ومن نقل الإجماع على حرمة الإجهاض بعد نفخ الروح الفقيه المالكي ابن جزي حيث قال: "وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس إجماعاً"⁴⁸⁰.

وكما صرح بذلك الإمام الغزالي: "... وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة إزدادت الجناية تفاحشاً..."⁴⁸¹.

وكذلك ما نقله الرملي حيث قال: "... ويقوى التحريم فيما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة ثم إن تشكل في صورة آدمي وأدركته القوابل وجبت الغرة"⁴⁸².

⁴⁷⁸ شلتوت، محمود، الفتاوى (القاهرة: دار الشروق، ط8، 1975م)، ص289 - 292.

⁴⁷⁹ محمود شلتوت، الفتاوى، ص290؛ والقرضاوي، فتاوى معاصرة، 547/2.

⁴⁸⁰ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص141.

⁴⁸¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، 51/2.

وهكذا يتبين لنا أن الإجهاض بعد نفخ الروح، هو جريمة لا يجوز الإقدام عليها إلا في حالة الضرورة القصوى المتيقنة لا المتوهمة، وإذا ثبتت هذه الضرورة، وهي ما إذا كان بقاء الجنين خطراً على حياة الأم، علماً أنه مع تقدم الوسائل الطبية الحديثة، والإمكانيات العلمية والمادية المتوفرة الآن، أصبح الإجهاض لإنقاذ حياة الأم أمراً نادر الحدوث جداً، كما يذكر ويؤكد على ذلك الدكتور محمد علي البار⁴⁸³.

المحور الخامس: حكم إجهاض ولد الزنا

يمثل هذا المحور لب هذا البحث، والذي تجب الإشارة إليه قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع هو أن الفقهاء في تناولهم لمسألة حكم الإجهاض لم يفرقوا بين الإجهاض الناشئ من حمل صحيح أو الذي ينشأ عن علاقة محرمة، بل خاضوا في هذا الموضوع وبينوا حكمه عموماً، وكان وجه التفريق الأساسي المؤثر في الحكم هو تقسيم مراحل الحمل إلى ما قبل نفخ الروح وما بعد نفخ الروح على التفصيل المذكور في المحور الرابع. والناظر في كلام العلماء السابقين لا يجد نصاً صريحاً في حكم إجهاض ولد الزنا تحريماً أو إباحةً إلا بعض النصوص القليلة جداً التي وردت في كتب الفقه مما سأورده لاحقاً. أما المعاصرون من العلماء فقد اختلفوا في هذه المسألة على أقوال على التقسيم المتقدم في حكم الإجهاض من حيث نفخ الروح وعدمه: فقد ذكر الأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه مسألة تحديد النسل: "أن الفقهاء لم يفرقوا في عباراتهم بين الإجهاض الناشئ من حمل صحيح، وبين ذاك الناشئ عن علاقة زنى"، ثم يقول: "ولم أعثر في كتب الفقه التي بين يدي على بيان صريح لحكم إسقاط الحمل الناشئ عن زنى، إلا الإمام الرملي فقد فرق في كتابه "نهاية المحتاج" عند الحديث عن الإجهاض، بين حمل نشأ من نكاح، وحمل نشأ من زنى وإن لم يفصل القول في ذلك"⁴⁸⁴، يقول: "لو كانت النطفة من زنى فقد يتخيل الجواز قبل نفخ الروح"⁴⁸⁵. وما تدل عبارته عليه عدم جوازه.

الحالة الأولى: إجهاض ولد الزنا قبل نفخ الروح فيه

⁴⁸² الرملي، نهاية المحتاج، 442/8. وانظر: ابن نجيم، البحر الرائق، 229/1؛ العيني، البناية في شرح الهداية، 201/10. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 556/3. البار، سياسة ووسائل تحديد النسل، ص167؛ ومشكلة الإجهاض، ص45. البوطي، مسألة تحديد النسل، ص70.

⁴⁸³ البار، مشكلة الإجهاض، ص45.

⁴⁸⁴ البوطي، مسألة تحديد النسل (1988م)، ص127.

⁴⁸⁵ الرملي، نهاية المحتاج، 442/8.

اختلف الفقهاء المعاصرون فيه على أقوال:

القول الأول: عدم الجواز مطلقاً، فليس هناك حاجة للإجهاض.

ومن نقل عدم الجواز من الفقهاء السابقين الشيخ العدوي فقد صرح بتحريم الإجهاض قبل الأربعين ولو كان من ماء زنا إلا إذا خافت المرأة على نفسها القتل بظهور الحمل⁴⁸⁶.

ومن المعاصرين الشيخ القرضاوي فإن كلامه يدل على المنع فقد قال حفظه الله: "إذا كان الإسلام قد أباح للمسلم أن يمنع الحمل لضرورات تقتضي ذلك، فلم يبح له أن يجني على هذا الحمل بعد أن يوجد فعلاً، ولو جاء من طريق حرام، بالإضافة إلى أن الجنين لا ذنب له"⁴⁸⁷.

ووافقه على هذا الحكم الدكتور البوطي فأثناء كلامه على هذه المسألة قال: "إن الجنين يملك حق الحياة منذ أن يتم العلوق، لا يمنعه من أن ينال حقه شيء ولا يضره في ذلك ما اقتطفه الأبوان من الإثم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾"⁴⁸⁸، وإذا لاحظت هذا الحق الذي أعطاه الله تعالى للجنين في الحياة، بقطع النظر عن جريمة أبويه، تستطيع أن تتبين شناعة الظلم الذي يقع عليه عندما يضيف هذان الأبوان أو الأم إلى الوزر الذي ارتكباه في اقترافهما الفاحشة، وزر آخر هو استلاب الجنين البريء حقاً ملكه الله إياه، ألا وهو حق الحياة، فلا يجوز أن يسلب منه بحال من الأحوال، في سبيل أن تزيل الأم، أو هي وشريكها آثار جريمتها"⁴⁸⁹. ومن رجع هذا الرأي الدكتور البار⁴⁹⁰، والدكتور عبد الله الفقيه.

وقال الدكتور أبو فارس: "ولد الزنا يحرم قتله، وجنين الزنا يحرم قتله، وأما القول بأن الزانية إذا ظهر زناها وعلم بها أهلها أساء إلى سمعتها وسمعة أهلها، ولوث شرفهم وشرفها فحتى تتلافى هذا كله نخير الإجهاض له أن يسقط هذا الجنين، فالجواب عليه: أن المحافظة على شرف المرأة وشرف أهلها لا يكون بقتل الجنين البريء والاعتداء على حياته وإنما يكون بتحري أحكام الشرع وتطبيقها، ويكون منها بتجنب فاحشة الزنا ودواغيه ولو أجزنا لكل زانية أن تجهض حملها من الزنا لشجعنا الزناة والزانيات والعاهرين والعاهرات ودمرنا المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية"⁴⁹¹.

⁴⁸⁶ العدوي، علي بن أحمد الصعيدي، حاشية العدوي بمأش الخرشى (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 225/3.

⁴⁸⁷ القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط24، 2000م)، ص178.

⁴⁸⁸ سورة الأنعام الآية 164.

⁴⁸⁹ البوطي، مسألة تحديد النسل، ص 174-175.

⁴⁹⁰ البار، مشكلة الإجهاض، ص 67.

⁴⁹¹ أبو فارس، محمد عبد القادر، تحديد النسل والإجهاض في الإسلام (عمان: مكتبة جهينة، ط1، 2003م)، ص125.

ولقد رفض أغلب علماء الأزهر إباحة إجهاض الحمل الناتج عن جريمة الزنا، ولقد ردوا بذلك على طلب الاتحاد العربي لمنظمات المجتمع المدني إباحة الإجهاض في حالات الحمل للمغتصبة أو حمل السفاح الناتج عن علاقة غير شرعية. وممن صرح بذلك الدكتور سامح جاد -نائب رئيس جامعة الأزهر الأسبق وعضو مجمع البحوث الإسلامية وأستاذ القانون الجنائي بكلية الشريعة والقانون- حيث قال: "إن علماء الأزهر حين يرفضون الإجهاض للمرأة التي تحمل من سفاح أو غير ذلك هو للحفاظ عليها من أضرار كثيرة سواء مما تصاب به نتيجة هذا الإجهاض، كما أنه يفتح باباً للمفاسد من جراء تلك الإباحة وكان الأولى بأصحاب هذه الطلبات أن يعملوا على إيجاد السبل لمنع الجريمة قبل حدوثها لا أن يوجدوا مبررات لتقنينها والاعتراف بها".

وأكد الدكتور نصر فريد واصل -مفتي الديار المصرية الأسبق وعضو مجمع البحوث الإسلامية- حرمة الإجهاض في الفقه الإسلامي على إطلاقه بمعنى شموله للحمل الشرعي وغير الشرعي، حيث قال: "...لذلك لم يفصل الفقهاء بين النوعين من الحمل بل أنهم نصوا على حرمة الإسقاط للجنين ولو كان ثمرة لزنا أو اغتصاب لأن إجهاض الزانية للجنين لن يفيداً في الدنيا والدين، لأن الزنا الذي أثمر هذا الجنين قد ثبت بفعله الحسي الذي أهدر الشرع في حرمة، فلا يهدر مرة أخرى في إسقاط الجنين، ومن ثم قتل نفس بريئة. فتجمع المرأة بين جرمي الزنا والقتل. وعلى هذا لا يجوز تحت أي حال من الأحوال عملية الإجهاض سواء من سفاح أو غيره". ولقد وافقهم على ذلك الشيخ عبد الحميد الأطرش -رئيس لجنة الفتوى بالأزهر وعضو مجمع البحوث الإسلامية⁴⁹².

أدلتهم:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾⁴⁹³ أي لا تتحمل نفس وزر غيرها مما لم يكن لها يد في كسبه أو التسبب فيه، ولا مسوغ في الشرع للتضحية بحياة بريء من أجل ذنب اقترفه غيره، والمعروف أن أول شيء تفكر فيه الزانية هو التخلص من هذا الحمل الذي يعرضها للفضيحة والعار والشنار، ولا ذنب لهذا الصبي حتى يهضم حقه في الحياة لأجل دفع العار عن أمه.

2- قصة الغامدية التي أخرجها مسلم: «عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: فجاءت الغامدية فقالت: يا رسول الله إني قد زנית فطهرني. وأنه ردها، فلما كان الغد قالت: يا رسول الله لم تردني لعلك أن تردني كما رددت ماعزاً فوالله إني لحبلى، قال: "أما، لا فاذهي حتى تلدي" فلما ولدت أته بالصبي في

⁴⁹² نقلا عن:

<http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=20852>

⁴⁹³ سورة الأنعام، الآية ١٦٤.

خرقة وقالت: هذا وقد ولدته، قال: " اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه " فلما فطمته أته بالصبي في يده كسرة خبز، فقالت: هذا يا نبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين، ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها، فيقبل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتنضح الدم على وجه خالد فسبها، فسمع النبي ج سبه إياها، فقال: "مهلا يا خالد فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له " ثم أمر بها فصلى عليها ودفنت⁴⁹⁴. فهذه الواقعة تبين لنا مدى اهتمام الشريعة بذلك الجنين ولو كان من زنى، حيث أقر النبي ج إقامة الحد على أمه حفاظاً على حياته. ولم يكتف ج بأن يولد الولد بل رد أمه مرة أخرى لترضعه حتى يعتمد على نفسه، ثم دفع به إلى من يقوم بتربيته ورعايته. فهل يتصور أن يبيح الشارع قتل الأجنة بالإجهاض في سبيل تحقيق رغبات أهل الأهواء والشهوات.

قال الإمام النووي في هذا الحديث: " لا ترجم الحبل حتى تضع سواء أكان حملها من زنى أم غيره، وهذا مجمع عليه لئلا يقتل جنينها، وكذا لو كان حدها الجلد وهي حامل لم تجلد بالإجماع حتى تضع"⁴⁹⁵. ولقد أجمع الفقهاء على تأخير إقامة الحد على الحامل حتى تلد وليدها وترضعه استدلالاً بهذا الحديث. ولقد علق الدكتور البوطي على هذا الحديث أيضاً فقال: "فقد تكامل الدليل إذا في هذا الحديث على أن الزانية لا يجوز لها أن تسقط حملها الذي نشأ عن زناها مطلقاً لا قبل الأربعين يوماً من بدايته، ولا بعد ذلك"⁴⁹⁶.

3- إن الإسقاط عندهم من قبيل الرخص والرخص لا تناط بالمعاصي.

قال الإمام القراني في تقرير لهذه القاعدة ما يلي: "فأما المعاصي فلا تكون أسباباً للرخص، ولذلك العاصي بسفره لا يقصر، ولا يفطر، لأن سبب هذين السفر، وهو في هذه الصورة معصية، فلا يناسب الرخصة، لأن ترتيب الترخص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها، وأما مقارنة المعاصي لأسباب الرخص فلا تمتنع إجماعاً، كما يجوز لأفسق الناس وأعصاهم التيمم إذا عدم الماء وهو رخصة، وكذلك الفطر إذا أضر به الصوم، ولا تمتنع المعاصي من ذلك، لأن أسباب هذه الأمور غير معصية، فالمعصية ههنا مقارنة للسبب لا سبب"⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ مسلم، الصحيح مع شرحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، 201/12، رقم الحديث 4407.

⁴⁹⁵ النووي، شرح صحيح مسلم، 202/11.

⁴⁹⁶ البوطي، مسألة تحديد النسل، ص 139.

⁴⁹⁷ القراني، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، تحقيق، عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 2003م)، 65/2.

وانظر كلام السيوطي في شرح هذه القاعدة أيضاً في: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1979م)، ص 138.

4- أن في القول بجواز إسقاط الزانية حملها المتكون من الزنا مناقضة صريحة لما تقضي به قاعدة سد الذرائع، وذلك لأن من أهم العقبات المانعة للمرأة من ارتكاب الزنا نشوء الحمل الذي يعرضها للفضيحة والعقاب، فإذا زالت عن طريقها هذه العقبة كان ذلك تشجيعاً لها لارتكاب الفاحشة، وهذا بلا شك مخالف لمقاصد الشريعة التي من أهدافها حفظ الكليات الخمس فيكون الإجهاض في هذه الحالة من أسباب ارتكاب الفاحشة، وارتكاب الفاحشة حرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام⁴⁹⁸. فلهذا حرمت الشريعة الإسلامية الإجهاض، سواء أكان الحمل عن طريق شرعي كالنكاح أم بطريق غير شرعي من سفاح.

5- بالإضافة إلى أن الجنين في هذه الحالة يكون فاقدًا لولاية الوالدين، لأن الأب في الشرع لا يطلق إلاّ على من استولد امرأة من نكاح صحيح، وذلك جزء من معنى قوله ج: «الولد للفرش وللعاشر الحجر»⁴⁹⁹، ويكون ولي الجنين في هذه الحالة هو السلطان - ولي الأمر - فهو ولي من لا ولي له، وتصرف السلطان منوط بالمصلحة، ولا مصلحة في إزهاق روح الجنين في سبيل المحافظة على مصلحة الأم، لما في ذلك من تشجيع لها ولغيرها على ممارسة هذه الفعل الشنيعة.

6- يضاف إلى ذلك أن الإجهاض في أي طور من الأطوار له مضار عديدة بالمجتمع وبالأُم، وقد ثبت طبياً أن الإجهاض فيه ضرر كبير على صحة المرأة وله مؤثرات خطيرة على جهازها العصبي، وفي هذا يقول الدكتور فريدرك تاسيخ: إن من أضراره أن يهلك عدداً غير معلوم من أفراد البشرية قبل أن يخرجوا إلى نور الحياة، ويذهب عدداً ويحدث للمرأة مؤثرات مرضية لا يستهان بعددها تحدث للمرأة بعد ذلك⁵⁰⁰. ولهذا كله لا يجوز للمرأة إسقاط جنينها بأي حال من الأحوال، سواء أكان من طريق شرعي أم غير شرعي.

وإذا جاز للمرأة الحامل من زوجها إسقاط جنينها في ظروف معينة وفي سن خاصة، لم يجز للزانية أن تسقطه ولو توفرت تلك الظروف، فالإجهاض الذي ترتكبه المرأة التي حملت من زوجها ليس عزيمة من عزائم التشريع، وإنما هو رخصة شرعية استفادت منها تلك المرأة اتقاء لضرر أعظم قد ينتج عن ذلك الجنين أو له، فلا يجوز استعمال الرخص والاستفادة منها إلا إذا كان العمل الذي ارتكبت الرخصة من أجله مشروعاً في

⁴⁹⁸ الفتاوي، سعد الدين، التلويح على التوضيح (القاهرة: مطبعة محمد صبيح)، 126/2.

⁴⁹⁹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، 75/2، رقم الحديث 2053.

⁵⁰⁰ الإسلام وتنظيم الأسرة، 406/2.

حد ذاته، أما إذا لم يكن مشروعاً فلا يجوز استعمال الرخصة من أجله، لأن الزنا معصية ومحرم شرعاً فلا يباح لها ارتكاب جريمة أخرى زيادة على ما ارتكبهته⁵⁰¹.

القول الثاني: التفصيل. فإن كان الزنا عن إكراه جاز إجهاض الجنين الناشئ عنه قبل نفخ الروح، وإن كان عن رضا بين الزانيين فإنه لا يجوز. وممن أفق بذلك الشيخ خالد عبد المنعم الرفاعي، والشيخ سعد الحميد⁵⁰².

وتعليل ذلك: لأنه إذا كان عن إكراه فإن المرأة تكون معذورة لأن هذا الجنين سيسبب لها ضرراً وأذى، فما دام أنها معذورة جاز إجهاضه.

القول الثالث: الجواز مطلقاً، سواء أكان الزنا عن إكراه أم عن رضا. ولقد نقل جوازه عن السبكي ما لم ينفخ فيه الروح، أي في مرحلة النطفة والعلقة⁵⁰³. ومن العلماء المعاصرين الذين أباحوه الشيخ محمد بن صالح العثيمين، وتعليل ذلك ما يلي:

- 1- لأن هذه النطفة محرمة، والمحرم شرعاً كالمعدوم حساً ليس لها حرمة فيجوز إسقاطها.
- 2- لأن هذه النطفة تسبب ضرراً وأذى بالنسبة للمرأة وعائلتها، فالأم تؤسم بالعار وقد تقتل بسببه.
- 3- نفس الجنين بعد ولادته سيلحقه شيء من الأذى والضرر لكونه ابن زنا، فينشأ بلا نسب، ويكون منبوذاً في مجتمعه.

أما الدكتور خالد بن علي المشيقح فإنه أجاز إسقاط الحمل قبل مرور أربعة أشهر وتحريمه بعد ذلك، سواءً أكرهت المرأة على الزنا أم كان الزنا عن رضا وتابت ورجعت إلى الله وَعَلَىٰ؛ لأن بقاءه فيه ضرر على أمه وعلى أسرته وحتى عليه هو بعد وجوده، لأن القواعد الشرعية تقتضي ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين، والمشقة تجلب التيسير. أما إذا كان ظاهر حال المرأة أنها ممن اعتاد الفجور والفساد فإنه يتجه القول بالتحريم مطلقاً لها إعمالاً لقاعدة المعاملة بنقيض القصد وسداً لذريعة الفساد والله أعلم⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ انظر: بحث حول الإجهاض للدكتور عبد الله بن عبد العزيز العجلان، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية، العدد 63، ص 258.

⁵⁰² انظر تلك الفتوى تحت قسم الفتاوى موضوع الإجهاض: هل يجوز إجهاض ولد الزنا سراً لأمه؟ بموقع الألوكة: www.alukah.net.

⁵⁰³ البار، مشكلة الإجهاض، ص 63.

⁵⁰⁴ انظر مقاله على العنوان التالي: <http://university.arabsbook.com/threads/13685>

القول الرابع: يباح قبل نفخ الروح إذا دعت إليه ضرورة، ويكره عند انتفائها.

قال السيد سابق: "أما إسقاط الجنين، أو إفساد اللقاح قبل مضي هذه المدة، فإنه يباح إذا وجد ما يستدعي ذلك، فإن لم يكن ثمة سبب حقيقي فإنه يكره" ⁵⁰⁵.

الترجيح:

إن إباحة إجهاض الحمل الناشئ عن زنا ذريعة قوية من ذرائع انتشار الفاحشة وشيوعها وسهولة الوصول إليها، المؤدي إلى تقليص الحياة الزوجية وانتشار الأمراض الفتاكة، وسد مثل هذه الذرائع مطلوب في الشريعة الإسلامية. ثم إن إجهاض ولد الزنا هو اعتداء على مخلوق انعقد فيه الحياة وهذا الجنين لا ذنب له ويمتلك حق الحياة فلا يجوز أن يسلب منه في سبيل أن تزيل الأم آثار جرميتها، لذا فإن إجهاض ولد الزنا محرم ولا يباح إلا لضرورة إنقاذ حياة الأم إذا كان بعد نفخ الروح -بممرور ثلاثة أشهر عليه-.

أما إجهاض ولد الزنا قبل نفخ الروح فيه، فمحرم أيضاً إلا إذا كان هناك عذر قوي يحقق مصلحة شرعية، ومن ذلك: إذا وجد أن الجنين مصاب بتشوهات جسيمة وخطيرة، أو إذا خافت الأم على نفسها من القتل بناء على الأعراف السائدة في بيئتها، أو إذا كان بقاء الجنين يلحق العار والفضيحة بأبوي الأم الزانية وأسرقتها، بحيث يصبحان منبوذين في أعين الناس والعشيرة من حولهم بما لا طاقة لهم بهذه القطيعة والهجر الاجتماعي لهم دون ذنب منهم، في مثل هذه الحالات أرجح جواز الإجهاض قبل نفخ الروح. أما مع عدم وجود مثل تلك الأسباب والمبررات القوية فلا يجوز إجهاض ولد الزنا -والله تعالى أعلم-.

الحالة الثانية: ما كان بعد نفخ الروح

إذا تم للجنين عشرون ومئة يوم فإن إسقاطه محرم ولا يجوز، لما في ذلك من قتل نفس معصومة، فإن هذا الجنين لما نفخت فيه الروح أصبح نفساً معصومة لا يجوز الإقدام على قتلها. والأضرار التي تلحق بالأم أو بالجنين بعد ولادته فإنها لا تساوي ضرر قتله فإن قتله من أكبر الكبائر والله عَزَّ وَجَلَّ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ

⁵⁰⁵ سابق، السيد، فقه السنة، 2/195.

كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»⁵⁰⁶ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾⁵⁰⁷ وحديث: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث»⁵⁰⁸.

وأيضا: فإن من مقاصد الشريعة حفظ الضروريات الخمس التي اتفقت عليها الشرائع، ومنها ما يتعلق بحفظ النفس.

فإذا كان الإجهاض بعد نفخ الروح فإنه لا يجوز ويأثم به صاحبه ويكون قد أتى كبيرة من كبائر الذنوب، ويأخذ حكم العمد في قتل الجنين ويترتب عليه ما ذكره العلماء رحمهم الله من إيجاب الدية والمعاقبة.

نتائج البحث:

1. اختلف العلماء في زمن نفخ الروح بسبب اختلاف فهمهم للأحاديث النبوية الواردة في هذا المجال، فالجمهور يرون أن نفخ الروح في تمام الأربعين الثالثة أي بعد مضي 120 يوم من بدأ الحمل، وغيرهم يرون أن نفخ الروح يتم بعد تمام الأربعين الأولى لدلالة بعض روايات الحديث على ذلك، والراجح عند الباحث ما عليه الجمهور لقوة أدلتهم.

2. اختلف العلماء القدامى في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح، فمنعه المالكية مطلقا، أما الشافعية فاختلفوا فيه بين مانع، ومجيز قبل الأربعين، ومجيز قبل نفخ الروح مطلقا. أما الحنفية فلهم أقوال تتأرجح بين المنع مطلقا، وجوازه مطلقا قبل 120 يوما، ومنهم من قال بجوازه خلال الأربعين يوما الأولى فقط، أما الحنابلة فلهم قولان المنع مطلقا، والجواز قبل نفخ الروح فقط. أما الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم فمنعه مطلقا.

3. انقسم المعاصرون من العلماء إلى فريقين: فريق أجازوا الإجهاض في الأربعين الأولى من الحمل، أما الفريق الثاني، فمنعه في أي مرحلة من مراحل الحمل، وقد رجح الباحث ما هو عليه غالبية الفقهاء المعاصرين من منعه قبل تمام 120 يوما إلا لعذر قوي.

4. أجمع العلماء على تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح، إلا في حالة تعرض الأم لخطر يهدد حياتها حينئذ يجوز من باب التوضحية بالفرع لإبقاء الأصل.

⁵⁰⁶ سورة النساء الآية 29.

⁵⁰⁷ سورة الأنعام الآية 151.

⁵⁰⁸ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب قوله تعالى: ﴿أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾، 268/4، رقم الحديث 6878.

5. إباحة إجهاض الحمل الناشئ عن زنا مطلقاً يترتب عليها انتشار الفاحشة وشيوعها وسهولة الوصول إليها، وهو يؤدي إلى تقليص الحياة الزوجية، وانتشار الأمراض الفتاكة.
6. إن إجهاض ولد الزنا هو اعتداء على مخلوق انعقد فيه الحياة وهذا المخلوق لا ذنب له، ويمتلك حق الحياة فلا يجوز أن يسلب منه في سبيل أن تزيل الأم آثار جرميتها، لذا فإن إجهاض ولد الزنا محرم ولا يباح إلا لضرورة إنقاذ حياة الأم إذا كان بعد نفخ الروح -بمرور ثلاثة أشهر عليه-.
7. إجهاض ولد الزنا قبل نفخ الروح فيه، محرم أيضاً إلا إذا كان هناك عذر قوي يحقق مصلحة شرعية، ومن ذلك: إذا وجد أن الجنين مصاب بتشوهات جسيمة وخطيرة، أو إذا خافت الأم على نفسها من القتل بناء على الأعراف السائدة في بيئتها، أو إذا كان بقاء الجنين يلحق العار والفضيحة بأبوي الأم الزانية وأسرتها، بحيث يصبحان منبوذين في أعين الناس والعشيرة من حولهم بما لا طاقة لهم بهذه القطيعة والهجر الاجتماعي لهم دون ذنب ارتكباه، في مثل هذه الحالات يجوز الإجهاض قبل نفخ الروح. أما مع عدم وجود مثل تلك الأسباب والمبررات القوية فلا يجوز إجهاض ولد الزنا.
8. إذا كان ظاهر حال المرأة أنها ممن اعتادت الفجور والفساد فإنه يتجه القول بالتحريم مطلقاً لها إعمالاً لقاعدة المعاملة بنقيض القصد وسداً لذريعة الفساد.
9. الأصل في قواعد الشريعة الإسلامية أنها لا ترخص الإجهاض للحامل من زنى بما تجعله رخصة للحامل من نكاح صحيح حتى لا تُعان على معصيتها، ولا تُيسر لها سبل الخلاص من فعلتها الشنيعة هذه، فإنه من المقرر شرعاً أن الرخص لا تناط بالمعاصي، إلا إذا كانت هناك مبررات قوية كما أشرنا إليه آنفاً.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، أحكام النساء (لبنان: منشورات المكتبة العصرية، ط2، 1985م).

ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، التبيان في أقسام القرآن (الرياض: توزيع إدارة البحوث العلمية والدعوة).

ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الجواب الكافي (بيروت: دار الكتاب العربي).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مختصر الفتاوى المصرية (القاهرة: دار القلم للتراث).

ابن جزري، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري (القاهرة، المكتبة السلفية).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، (بيروت: دار المعرفة).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي، حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ط2، 1966م).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1987م).

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ط، د.ت).

ابن عبد السلام، كتاب الفتاوى (بيروت: دار المعرفة ط، 1986م).

ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد العاصمي، حاشية الروض المربع (ط2، 1403هـ).

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م).

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمرو البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).

ابن مودود الموصللي، عبد الله بن محمود، الاختيار (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر (دمشق، دار الفكر، 1986م).

ابن نجيم، البحر الرائق (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1993م).

أبو فارس، محمد عبد القادر، تحديد النسل والإجهاض في الإسلام (عمان: مكتبة جهينة، ط1، 2003م).

البار، سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ط1 سنة 1991م).

البار، محمد علي، مشكلة الإجهاض (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1986م).

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/ 1987م).

- البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح** (القاهرة: المكتبة السلفية، ط 1، 1400هـ).
- البهوتي، منصور بن يونس إدريس، **كشف القناع** (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت).
- البهوتي، منصور بن يونس، **كشف القناع على متن الإقناع** (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، **مسألة تحديد النسل** (دمشق: مكتبة الفارابي، ط 2، 1976م).
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، **السنن**، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق.
- التفتازاني، سعد الدين، **التلويح على التوضيح** (القاهرة: مطبعة محمد صبيح).
- الخطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل** (بيروت: دار الفكر، ط 3، 1992م).
- الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **الخرشي على مختصر خليل** (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت).
- الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت).
- الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1967م).
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، **نهایة المحتاج** (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1967م).
- الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته** (دمشق: دار الفكر، ط 2، 1985م).
- الزرقاء، مصطفى، **الإجهاض في الشرع الإسلامي** (الجريدة الحقوقية - العدد (26) - سنة 1939م - نقله الدكتور حسان تحتوت إلى مؤتمر الرباط في الفترة من 24-29/12/1971م).
- السباعي، محمد سيف الدين، **الإجهاض بين الطب والفقه والقانون** (دمشق: دار الكتب العربية، ط 1، 1977م).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **الأشباه والنظائر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1979م).
- الشبراملسي، حاشية الشبراملسي (مطبوع بهامش نهایة المحتاج لأبي الضياء).
- الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب، **مغني المحتاج** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1994م).
- شلتوت، محمود، **الفتاوى** (القاهرة: دار الشروق، ط 8، 1975م).

الشيبياني، عبد القادر بن عمر، نيل المآرب بشرح دليل الطالب (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1983م).

العدوي، علي بن أحمد الصعيدي، حاشية العدوي بhamش الخرشى (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي).

عليش، محمد عليش بن أحمد، منح الجليل (بيروت: دار الفكر، 1989م).
العيني، لأبي محمد محمود بن أحمد، البناية في شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، ط1، 1989م).
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).
الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت).
الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (بيروت: دار الفكر).
القراي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، تحقيق، عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2003م).

القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط24، 2000م).
القرضاوي، يوسف، من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1993م).
القضاة، أيمن، متى تنفخ الروح في الجنين؟ (الأردن: دار الفرقان، ط1، 1990م).
القليوبي، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة، حاشية قليوبي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية).

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1982، 2هـ).

مجاهد ديرانيه، فتاوى علي الطنطاوي (جدة: دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1985م).
مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط (دمشق: مجمع اللغة العربية).
مذكور، محمد سلام، التعقيم والإجهاض (مقدم إلى مؤتمر الرباط المنعقد في الفترة من 24-1971/12/29م - نشرة الإتحاد العالمي لتنظيم الوالدية - بيروت - لبنان سنة 1973م).
المرداوي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الرجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1986م).
مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري، التاج والإكليل على مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط2، 1978م).

- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه (دمشق: دار القلم، ط1، 1998م).
- النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م).
- هلال، عبد الله أحمد، الحماية الجنائية لحق الطفل (القاهرة: دار النهضة العربية، 1989م).
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م).
- ياسين، محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (عمان: دار النفائس، ط1، 1996م).

مواقع الشبكة العنكبوتية:

- <http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=20852>
- <http://www.webmd.com/sex-relationships/news/20061220/premarital-sex-the-norm-in-america>
- <http://www.abortionno.org/Resources/fastfacts.html>.
- <http://university.arabsbook.com/threads/13685>

البحث الرابع

مدى شرعية إجهاض الجنين المشوه

في الفقه الإسلامي المعاصر

د. أحمد فطان

أ.د. عارف علي عارف

ملخص البحث

يتناول هذا البحث حكم إسقاط الجنين المريض والمشوه. ولقد توصلت بعد النظر في الأدلة الشرعية ومقاصدها، ودراسة آراء العلماء والفقهاء القدامى منهم والمعاصرين إلى أن الأصل في الإجهاض الحرمة، وعدم الجواز منذ اللحظة الأولى من عمر الجنين، وقد يجوز للضرورة، والتي منها: أن يكون الجنين مريضاً أو مشوهاً تشويهاً خطيراً بشرط أن يكون ذلك قبل نفخ الروح فيه، أو بعبارة أخرى خلال 120 اليوم الأولى من حياة الجنين كما ورد ذلك في حديث ابن مسعود في مراحل الخلق، وأما الإجهاض بعد نفخ الروح فلا يجوز مطلقاً إلا في حالة كون الحمل يشكل خطراً وتهديداً على حياة الأم، فيباح حينئذ من باب المحافظة على الأصل والتضحية بالفرع.

مقدمة:

لقد استجد في عصرنا هذا عدد من النوازل - ما كان معروفاً لدى فقهاءنا الأقدمين - نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي في شتى ميادين الحياة. والحاجة تدعو إلى استجلاء حكم الشريعة في هذه المسائل المطروحة على الساحة الطبية. ومن هذه المستجدات ما قد يعلم من تشوه الجنين وهو في بطن أمه من خلال الوسائل الحديثة لرصد رحم الأم وتصويره ومعرفة صحة جنينها. وقد تبين هذه الأجهزة المتقدمة تشوه الجنين قبل الولادة، فهل يعتبر هذا التشوه مبيحاً للإجهاض أم لا؟

هذا ما سنتناوله في هذا البحث من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: بداية الحياة الإنسانية

قبل الخوض في تحديد زمن بداية الحياة البشرية من خلال النصوص الشرعية المتمثلة في الآيات القرآنية التي تناولت مسألة الخلق الإنساني، إضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي ورد فيها ذكر مراحل الخلق وزمن نفخ الروح، يجب علينا توضيح مصطلح الجنين وما نعني به في اللغة والاصطلاح.

المطلب الأول: تعريف الجنين في اللغة والاصطلاح

الجنيين في اللغة مأخوذ من قولهم جَنَّ الشيءَ يُجَنُّه جَنًّا سَتَرَهُ، وكلُّ شيءٍ سَتَرَ عنكَ فقد جَنَّ عنَكَ، وَأَجَنَّهُ سَتَرَهُ، وبه سمي الجنُّ لاسْتِتَارِهِمْ واحْتِفَائِهِمْ عن الأبصار، ومنه سمي الجنُّ لاسْتِتَارِهِ في بطنِ أُمِّهِ⁵⁰⁹.

قال الله تعالى: ﴿

أما في الإصطلاح: فقد عرفه العلماء بتعريفات منها:

- 1- هو الولد ما دام في الرحم⁵¹⁰.
- 2- الجنين ما علم أنه حمل، وإن كان مضغة أو علقة أو مصوراً⁵¹¹.
- والملاحظ من خلال النظر في تعريف الجنين لغة واصطلاحاً ذلك التوافق الظاهر الدال على إطلاق كلمة الجنين على الكائن الموجود داخل بطن الأم، وهذا الإطلاق يغطي جميع مراحل التكوين الخلقي ابتداءً من النطفة فالعلقة، فالمضغة، فنفخ الروح، ثم تطوره إلى حُلُقٍ كامل بعد مضي مدة الحمل. وما يجدر التنبيه عليه هو اصطلاح العلماء على تسمية المولود ولداً إن كان حياً، أو سقطاً إذا خرج ميتاً.

المطلب الثاني: مراحل تخلق الجنين

509 ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، 92/13، مادة (جن).

⁵¹⁰ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي، حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ط2، 1966م)، 587/6؛ والبهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع على متن الإقناع (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ط)، 25/6.

511 المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري، التاج والإكليل على مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط2، 1978م)، 257/6.

عند الكلام على مراحل خلق الإنسان فإن الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية قد تناولت هذا الجانب بتفصيلات كثيرة وقف العلم الحديث عندها مدهوشاً، ولقد أصبحت هذه النصوص الشرعية مادة خصبة للباحثين في هذا الجانب الإعجازي من القرآن الكريم.

ونحن نتناول هنا ما يتعلق ببحثنا، وهو بعض النصوص التي ورد فيها ذكر مراحل التخلق الإنساني في مراحل المتتابعة، وذلك بغرض فهم ما تحمله من مدلولات.

1- قال الله تعالى: ﴿ ۞ ۝۳ ۝۴ ۝۵ ۝۶ ۝۷ ۝۸ ۝۹ ۝۱۰ ۝۱۱ ۝۱۲ ۝۱۳ ۝۱۴ ۝۱۵ ۝۱۶ ۝۱۷ ۝۱۸ ۝۱۹ ۝۲۰ ۝۲۱ ۝۲۲ ۝۲۳ ۝۲۴ ۝۲۵ ۝۲۶ ۝۲۷ ۝۲۸ ۝۲۹ ۝۳۰ ۝۳۱ ۝۳۲ ۝۳۳ ۝۳۴ ۝۳۵ ۝۳۶ ۝۳۷ ۝۳۸ ۝۳۹ ۝۴۰ ۝۴۱ ۝۴۲ ۝۴۳ ۝۴۴ ۝۴۵ ۝۴۶ ۝۴۷ ۝۴۸ ۝۴۹ ۝۵۰ ۝۵۱ ۝۵۲ ۝۵۳ ۝۵۴ ۝۵۵ ۝۵۶ ۝۵۷ ۝۵۸ ۝۵۹ ۝۶۰ ۝۶۱ ۝۶۲ ۝۶۳ ۝۶۴ ۝۶۵ ۝۶۶ ۝۶۷ ۝۶۸ ۝۶۹ ۝۷۰ ۝۷۱ ۝۷۲ ۝۷۳ ۝۷۴ ۝۷۵ ۝۷۶ ۝۷۷ ۝۷۸ ۝۷۹ ۝۸۰ ۝۸۱ ۝۸۲ ۝۸۳ ۝۸۴ ۝۸۵ ۝۸۶ ۝۸۷ ۝۸۸ ۝۸۹ ۝۹۰ ۝۹۱ ۝۹۲ ۝۹۳ ۝۹۴ ۝۹۵ ۝۹۶ ۝۹۷ ۝۹۸ ۝۹۹ ﴾

(الحج: 5).

في هذه الآية الكريمة ذكر الله تعالى مراحل التكوين البشري، منذ أن كان تراباً وحتى يخرج من رحم أمه طفلاً وينمو حتى يبلغ أشده، والأشد: كمال القوة والعقل والتمييز. ثم يقول سبحانه وتعالى: ﴿ ۝۱۰ ۝۱۱ ۝۱۲ ۝۱۳ ۝۱۴ ۝۱۵ ۝۱۶ ۝۱۷ ۝۱۸ ۝۱۹ ۝۲۰ ۝۲۱ ۝۲۲ ۝۲۳ ۝۲۴ ۝۲۵ ۝۲۶ ۝۲۷ ۝۲۸ ۝۲۹ ۝۳۰ ۝۳۱ ۝۳۲ ۝۳۳ ۝۳۴ ۝۳۵ ۝۳۶ ۝۳۷ ۝۳۸ ۝۳۹ ۝۴۰ ۝۴۱ ۝۴۲ ۝۴۳ ۝۴۴ ۝۴۵ ۝۴۶ ۝۴۷ ۝۴۸ ۝۴۹ ۝۵۰ ۝۵۱ ۝۵۲ ۝۵۳ ۝۵۴ ۝۵۵ ۝۵۶ ۝۵۷ ۝۵۸ ۝۵۹ ۝۶۰ ۝۶۱ ۝۶۲ ۝۶۳ ۝۶۴ ۝۶۵ ۝۶۶ ۝۶۷ ۝۶۸ ۝۶۹ ۝۷۰ ۝۷۱ ۝۷۲ ۝۷۳ ۝۷۴ ۝۷۵ ۝۷۶ ۝۷۷ ۝۷۸ ۝۷۹ ۝۸۰ ۝۸۱ ۝۸۲ ۝۸۳ ۝۸۴ ۝۸۵ ۝۸۶ ۝۸۷ ۝۸۸ ۝۸۹ ۝۹۰ ۝۹۱ ۝۹۲ ۝۹۳ ۝۹۴ ۝۹۵ ۝۹۶ ۝۹۷ ۝۹۸ ۝۹۹ ﴾

كما لو كان في أول طفولته، ضعيف البنية، قليل الفهم، وذلك لقوله تعالى: ﴿ ۝۱۰ ۝۱۱ ۝۱۲ ۝۱۳ ۝۱۴ ۝۱۵ ۝۱۶ ۝۱۷ ۝۱۸ ۝۱۹ ۝۲۰ ۝۲۱ ۝۲۲ ۝۲۳ ۝۲۴ ۝۲۵ ۝۲۶ ۝۲۷ ۝۲۸ ۝۲۹ ۝۳۰ ۝۳۱ ۝۳۲ ۝۳۳ ۝۳۴ ۝۳۵ ۝۳۶ ۝۳۷ ۝۳۸ ۝۳۹ ۝۴۰ ۝۴۱ ۝۴۲ ۝۴۳ ۝۴۴ ۝۴۵ ۝۴۶ ۝۴۷ ۝۴۸ ۝۴۹ ۝۵۰ ۝۵۱ ۝۵۲ ۝۵۳ ۝۵۴ ۝۵۵ ۝۵۶ ۝۵۷ ۝۵۸ ۝۵۹ ۝۶۰ ۝۶۱ ۝۶۲ ۝۶۳ ۝۶۴ ۝۶۵ ۝۶۶ ۝۶۷ ۝۶۸ ۝۶۹ ۝۷۰ ۝۷۱ ۝۷۲ ۝۷۳ ۝۷۴ ۝۷۵ ۝۷۶ ۝۷۷ ۝۷۸ ۝۷۹ ۝۸۰ ۝۸۱ ۝۸۲ ۝۸۳ ۝۸۴ ۝۸۵ ۝۸۶ ۝۸۷ ۝۸۸ ۝۸۹ ۝۹۰ ۝۹۱ ۝۹۲ ۝۹۳ ۝۹۴ ۝۹۵ ۝۹۶ ۝۹۷ ۝۹۸ ۝۹۹ ﴾

2- قوله تعالى: ﴿ ۝۱۰ ۝۱۱ ۝۱۲ ۝۱۳ ۝۱۴ ۝۱۵ ۝۱۶ ۝۱۷ ۝۱۸ ۝۱۹ ۝۲۰ ۝۲۱ ۝۲۲ ۝۲۳ ۝۲۴ ۝۲۵ ۝۲۶ ۝۲۷ ۝۲۸ ۝۲۹ ۝۳۰ ۝۳۱ ۝۳۲ ۝۳۳ ۝۳۴ ۝۳۵ ۝۳۶ ۝۳۷ ۝۳۸ ۝۳۹ ۝۴۰ ۝۴۱ ۝۴۲ ۝۴۳ ۝۴۴ ۝۴۵ ۝۴۶ ۝۴۷ ۝۴۸ ۝۴۹ ۝۵۰ ۝۵۱ ۝۵۲ ۝۵۳ ۝۵۴ ۝۵۵ ۝۵۶ ۝۵۷ ۝۵۸ ۝۵۹ ۝۶۰ ۝۶۱ ۝۶۲ ۝۶۳ ۝۶۴ ۝۶۵ ۝۶۶ ۝۶۷ ۝۶۸ ۝۶۹ ۝۷۰ ۝۷۱ ۝۷۲ ۝۷۳ ۝۷۴ ۝۷۵ ۝۷۶ ۝۷۷ ۝۷۸ ۝۷۹ ۝۸۰ ۝۸۱ ۝۸۲ ۝۸۳ ۝۸۴ ۝۸۵ ۝۸۶ ۝۸۷ ۝۸۸ ۝۸۹ ۝۹۰ ۝۹۱ ۝۹۲ ۝۹۳ ۝۹۴ ۝۹۵ ۝۹۶ ۝۹۷ ۝۹۸ ۝۹۹ ﴾

آية (12-14).

أما في هذه الآية الكريمة فقد بين الله ﷻ أن الإنسان يمر خلقه في ستة أطوار، والمقصود بالإنسان في هذه الآية هنا نبي الله آدم ﷺ فابتداء الخلق كان بخلق آدم من طين، ثم جعل نسله من ماء مهين يمر بالمراحل المذكورة في الآية من العلقه والمضغة ثم العظام ثم كسو العظام اللحم. وبعد ذلك تأتي مرحلة أخرى عبر عنها الله ﷻ بقوله: ﴿ قَالَ ابْنُ كَثِيرٍ: نَفَخْنَا فِيهِ الرُّوحَ، وَصَارَ خَلْقًا آخَرَ، ذَا سَمْعٍ وَبَصَرٍ وَإِدْرَاكٍ وَحَرَكَةٍ 512.﴾

أما الأحاديث النبوية فقد وردت فيها المعلومات نفسها، إلا أنها أضافت إلى ذلك تحديد زمن نفخ الروح في الجنين، ومن هذه الأحاديث:

1- عن عبد الله بن مسعود ؓ قال: "حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربعة: برزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، فوالله إن أحدكم - أو الرجل - يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها" 513.

2- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ؓ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ: " إِنْ أَحَدُكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عُلُقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مِضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسِلُ الْمَلَكُ فَيَنْفِخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكُتْبِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٍّ أَوْ سَعِيدٍ، فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ إِنْ أَحَدُكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ

512 ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمرو البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت)، 240/3.

513 البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/ 1987م)، كتاب القدر، 2433/6، رقم الحديث 1226،

بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها" ⁵¹⁴.

3- عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فصورها، وخلق سمعها، وبصرها، وجلدها، ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك ثم يقول: يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء، ويكتب الملك. ثم يقول: يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك. ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص " ⁵¹⁵.

ومن خلال النظر في هذه الأحاديث يمكننا القول بأن تخلق الجنين يمر بمرحلتين رئيسيتين:

1. الأولى: مرحلة ما قبل نفخ الروح، وهي تنقسم بدورها إلى أطوار ذكرت في الحديث.
2. الثانية: مرحلة ما بعد نفخ الروح.

وبالجمع بين الأطوار هذه كلها يمكننا تقسيمها إلى ما يلي:

1. خلق الإنسان من سلالة من طين، وهذا يصدق على نبي الله آدم فيقصد به حينئذ أصل الخلق والخلقة كانت من طين، كما يصدق على مني الرجل وبويضة المرأة والذنان ناتجان عن الغذاء والذي أصله من الأرض والماء فيصح حينئذ القول بأن الخلق كان من تراب.

2. مرحلة النطفة، وتطلق على ثلاثة أشياء:

أ- نطفة الرجل وهي الحيوانات المنوية.

ب - نطفة المرأة: وهي البويضة.

ج- النطفة الأمشاج: وهي اجتماع نطفة الرجل مع نطفة المرأة، أو ما يعرف بالبويضة الملقحة، وهي المقصودة هنا بقولنا مرحلة النطفة.

3. مرحلة العلقة وهي قطعة الدم الجامدة.

⁵¹⁴ مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، 8 كتاب القدر، باب كَيْفِيَّةِ الْخُلُقِ الْأَدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقَاوَتِهِ وَسَعَادَتِهِ، 2037/4، رقم الحديث 2643.

⁵¹⁵ مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب القدر، باب كَيْفِيَّةِ الْخُلُقِ الْأَدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقَاوَتِهِ وَسَعَادَتِهِ، 2037/4، رقم الحديث 2645.

4. مرحلة المضغة: وهي قطعة صغيرة من اللحم بمقدار ما يعضغ الإنسان، وهي إما غير مخلقة أي لا شكل فيها ولا تخطيط، وإما مخلقة فيها شكل وتخطيط.

5. مرحلة خلق العظام.

6. مرحلة خلق اللحم.

7. مرحلة نفخ الروح.

وهذه المراحل المذكورة تتلاءم تماماً مع ما اكتشف في علم الأجنة في العصر الحديث من ناحية وجود هذه المراحل وتتابعها، الشيء الوحيد الذي تختلف فيه آراء العلماء الشرعيين في المشهور عنهم عن آراء علماء الطب هو توقيت كل مرحلة، فبينما يجعل أهل الشرع مدة أربعين يوماً لكل من مرحلة النطفة والعلقة والمضغة؛ فإن أهل الطب يجعلون كل ذلك في الأربعين يوماً الأولى من مراحل تكون الجنين. ورواية مسلم الثانية لحديث مراحل الخلق توافق هذا الرأي تماماً⁵¹⁶. وهذا الاختلاف في تحديد زمن كل مرحلة يترتب عليه اختلاف آخر يتعلق بزمن نفخ الروح في الجنين والذي سنتناوله في المطلب التالي.

المطلب الثالث: متى ينفخ الروح في الجنين

اختلف العلماء في هذه المسألة بسبب اختلاف الأحاديث الواردة في المسألة إلى ثلاثة فرق:

الفريق الأول: ذهب معظم العلماء إلى أن نفخ الروح يكون بعد الشهر الرابع أي بعد 120 يوماً كما ورد ذلك في حديث ابن مسعود في مراحل الخلق المتقدم، فقد جعل أربعين يوماً لمرحلة النطفة، ثم أخرى لمرحلة العلق، ثم أخرى لمرحلة المضغة ثم يكون نفخ الروح من الملك كما هو ظاهر الحديث. وجميع هذه المدد الزمنية يكون تقديرها بـ: 120 يوماً أي ما يعادل أربعة أشهر. وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من الفقهاء وشراح الحديث.

الفريق الثاني: ذهب إلى أن المراحل الثلاثة تتم في الأربعين يوماً الأولى مستشهدين بالرواية التي أوردناها مباشرة بعد الرواية الأولى فقد ورد فيها: "إن أحركم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح" فقله: "إن أحركم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً" أي الأربعين الأولى، ثم قال: "ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك" أي يكون علقه في تلك الأربعين، وكذلك الأمر بالنسبة لمرحلة المضغة حيث عبر عنها بالتعبير نفسه، فدل ذلك كله على أن المراحل الثلاثة تتم في الأربعين الأولى من حياة الجنين.

⁵¹⁶ انظر: القضاة، أئمن، متى تنفخ الروح في الجنين؟ (الأردن: دار الفرقان، ط1، 1990م)، ص55.

ويشهد لذلك أيضا الحديث الثالث المتقدم حيث جعل قدوم الملك ونفخ الروح في الجنين بعد الأربعين في اليوم الثاني والأربعين كما ورد في الحديث، إضافة إلى التصريح بوقوع التخليق والتصوير، وخلق السمع، والبصر، والجلد، واللحم والعظام.

الفريق الثالث: حاول الجمع بين هذه الأحاديث المختلفة باحتمال تعدد إرسال الملك، فمرة يكون مجيئه في ابتداء الأربعين الثانية، ومرة عند انتهاء الأربعين الثالثة، وهي التي يكون فيها نفخ الروح، محاولة منهم للجمع بين هذه النصوص المختلفة وإعمالها كلها دون ترجيح لأحدها على الأخرى، إذ إن الجمع أولى من الترجيح ما أمكن⁵¹⁷.

والذي يرجحه الباحث في هذه المسألة بعد النظر في الأدلة الشرعية ما ذهب إليه جمهور العلماء لقوة أدلتهم من كون نفخ الروح يحدث بعد 120 يوماً من الحمل، وأن مرور الجنين بمرحلة النطفة الملقحة، والعلقه، والمضغة خلال الأربعين الأولى من حياته بناء على قول الفريق الثاني لا يعني بالضرورة أن يكون نفخ الروح بعد الأربعين مباشرة، إذ إن حديث ابن مسعود يدل صراحة على وقوع النفخ بعد أربعة أشهر من الحمل.

وبعد هذا العرض السريع لمراحل تخلق الجنين، وخلاف العلماء حول مسألة زمن نفخ الروح فيه بين من جعله بعد الأربعين الأولى، ومن جعله بعد الأربعين الثالثة، سنتناول مسألة حكم إجهاض الجنين بشيء من التفصيل مع الأخذ بعين الاعتبار التفريق بين إيقاعه قبل نفخ الروح وبعدها.

المبحث الثاني: الإجهاض، تعريفه ومذاهب العلماء في حكمه

قبل ذكر مذاهب العلماء في حكم الإجهاض عموماً، سوف نتطرق إلى التعريف بهذا المصطلح في اللغة وفي عرف الفقهاء حتى يتضح معناه من غير لبس ولا غموض، والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

المطلب الأول: مفهوم الإجهاض

ورد الإجهاض في اللغة بمعان عدة هي:

⁵¹⁷ القضاة، أمن، متى تنفخ الروح في الجنين؟، ص36 وما بعدها؛ وياسين، محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (عمان: دار النفائس، ط1، 1996م)، ص11-13.

- 1- **الإلقاء**. يقال: أجهضت الناقة إجهاضاً، وهي مجهض إذا ألقت ولدها لغير تمام، والجمع مجاهيض، والسقط جهيض، وقيل: الجهيض السقط الذي قد تم خلقه ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش⁵¹⁸.
- 2- **الإزلاق**: ومنه أزلقت الحامل: إذا أسقطت الجنين قبل الولادة، والمزلاق: الحامل الكثيرة الإجهاض⁵¹⁹.
- 3- **الإسقاط**: فالسقط بالكسر والفتح والضم، الولد الذي يسقط من بطن أمه قبل تمامه⁵²⁰.
- 4- **الإملاص**: الممص بفتح الحين الزلق، وقد ملص الشيء من يدي، وانملص: أفلت⁵²¹.
- 5- **الإسلا ب**: يقال: أسلبت الحامل: أسقطت⁵²²، ويقال امرأة سالب وسلوب: إذا مات ولدها أو ألقته لغير تمام⁵²³.

6- **الطرح**: من طرح الشيء إذا رماه بعيداً⁵²⁴. **وأما في الشرع:**

فإن عبارات الفقهاء لا تتعدى المعنى اللغوي، ويلاحظ أن الإمام الغزالي من فقهاء الشافعية يستعمل لفظ الإجهاض كما جاء في الإحياء⁵²⁵، وتابعه من فقهاء الشافعية صاحب مغني المحتاج⁵²⁶، وصاحب نهاية المحتاج⁵²⁷، وأما غيرهم من الفقهاء فيستعملون لفظ الإسقاط كما هو عند الحنفية⁵²⁸، وكذلك المالكية⁵²⁹ والحنابلة⁵³⁰.

-
- ⁵¹⁸ ابن منظور، محمد بن مكرم الأفرقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، 131/7، الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت)، 338/2.
- ⁵¹⁹ مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط (دمشق: مجمع اللغة العربية)، 398/1.
- ⁵²⁰ ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 378/2؛ وانظر: النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه (دمشق: دار القلم، ط1، 1998م)، ص97.
- ⁵²¹ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1967م)، ص632؛ وابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، التبيين في أقسام القرآن (الرياض: توزيع إدارة البحوث العلمية والدعوة)، ص225.
- ⁵²² المجمع، المعجم الوسيط، ص441.
- ⁵²³ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 86/1.
- ⁵²⁴ الرازي، مختار الصحاح، ص389؛ وابن القيم الجوزية، التبيين في أقسام القرآن، ص225.
- ⁵²⁵ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 51/2.
- ⁵²⁶ الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب، مغني المحتاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 103/4.
- ⁵²⁷ الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1967م)، 442/8.
- ⁵²⁸ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1987م)، 380/2؛ وابن مودود الموصللي، عبد الله بن محمود، الاختيار (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 168/4.

الإجهاض في عرف الأطباء:

يعرف الأطباء الإجهاض بأنه: خروج متحصلات الرحم، أو محتويات الرحم قبل عشرين أسبوعاً من بدء التلقيح، فكل نزول لمحتويات الرحم في الفترة ما بين 20 - 38 أسبوعاً يعتبر في الطب إجهاضاً⁵³¹.

المطلب الثاني: أقسام الإجهاض

قسم العلماء الإجهاض إلى ثلاثة أنواع رئيسة⁵³²:

- 1- النوع الأول: الإجهاض التلقائي أو العفوي: وهو عملية طبيعية يقوم بها الرحم بإسقاط الجنين الذي لا يمكن أن تكتمل له عناصر الحياة تلقائياً، وعادة ما يكون سبب ذلك وجود تشوه شديد انتقل إليه من الأم، قد تكون ناتجة عن أمراض متنوعة كالسكري أو أمراض الحصبة الألمانية وغيرها.
- 2- النوع الثاني: الإجهاض العلاجي: ويطلق عليه أيضاً أهل هذا الاختصاص بالإجهاض الدوائي أو الإجهاض الاضطراري⁵³³.

وعادة ما يلجأ إليه الأطباء للمحافظة على حياة الأم في حالات نادرة يصعب معها استمرار الحمل، ونظراً للتطور الكبير الذي عرفته الأبحاث الطبية في العقود القليلة الماضية جعلت اللجوء لمثل هذا النوع من الإجهاض نادر الوقوع، بحيث لا يزيد عن حالة واحدة من كل خمسمائة حالة حمل⁵³⁴.

⁵²⁹ الخطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط3، 1992م)، 228/6.

⁵³⁰ ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م)، 544/7؛ والبهوتي، منصور بن يونس إدريس، كشف القناع (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت)، 27/6.

⁵³¹ البار، محمد علي، مشكلة الإجهاض (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1986م)، ص10؛ وهالي، عبد الله أحمد، الحماية الجنائية لحق الطفل (القاهرة: دار النهضة العربية، 1989م)، ص80.

⁵³² البوطي، محمد سعيد رمضان، مسألة تحديد النسل (دمشق: مكتبة الفارابي، ط2، 1976م)، ص67؛ والبار، مشكلة الإجهاض، ص12.

⁵³³ ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، ص225 - 226.

⁵³⁴ البوطي، مسألة تحديد النسل، ص67؛ والسباعي، محمد سيف الدين، الإجهاض بين الطب والفقه والقانون (دمشق: دار الكتب العربية، ط1، 1977م)، ص13.

3- النوع الثالث: الإجهاض الاجتماعي: وقد يطلق عليه الإجهاض الجنائي: ويتضمن كل ما عدا النوعين السابقين وعادة ما يكون سبب اللجوء لمثل هذا النوع الرغبة في عدم الإنجاب، أو المحافظة على الرشاقة والمظهر، أو التستر على فاحشة، أو التخلص من الإناث دون الذكور، إذ يسهل الآن التعرف على جنس الجنين في مرحلة معينة للحمل. وقد كان يسمى هذا النوع أيضاً بالإجهاض الإجرامي الذي لم يكن له من سبب سوى الفقر أو خوف الوقوع فيه⁵³⁵.

أما في بحثنا هذا فإن النوع الأخير هو موضوع دراستنا لأن النوع الأول لا يدخل تحت إرادة الإنسان وقصده فلا يؤخذ عليه مصداقاً لقوله ﷺ: " إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " ⁵³⁶.

والنوع الثاني لا يلجأ إليه إلا في حال الضرورة المفضية إلى موت الأم أو تعريض حياتها للخطر الشديد، فيكون الإجهاض هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذها حيث يتعذر الجمع بين حياة الأم وحياة الجنين، عندها تتحتم التضحية بالفرع للمحافظة على الأصل، وإلا فإن لحياتهما الحرمة نفسها⁵³⁷. وقد نص الفقهاء على أن ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه كقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة، فإنه يجوز قطعها، فكذلك يجوز إسقاط الجنين لحفاظ على صحة الأم⁵³⁸.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء في حكم الإجهاض

اختلف العلماء في حكم الإجهاض باعتبارين قبل نفخ الروح وبعده، أورد منها أولاً ما تعلق بالإجهاض قبل نفخ الروح، ثم أتبعها بذكر أقوالهم في الإجهاض بعد نفخ الروح محاولاً الإيجاز قدر الإمكان.

1- حكم الإجهاض قبل نفخ الروح:

للفقهاء في الإجهاض قبل نفخ الروح آراء متباينة كالاتي:

آراء المالكية:

⁵³⁵ البار، سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ط1 سنة 1991م)، ص86؛ والسباعي، الإجهاض بين الطب والفقه والقانون، ص13.

⁵³⁶ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، 659/1 رقم الحديث 2045.

⁵³⁷ ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر (دمشق، دار الفكر، 1986م)، ص98.

⁵³⁸ ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ط، د.ت)،

الرأي الراجح عند المالكية هو حرمة الإجهاض منذ لحظة التلقيح الأولى، فبمجرد وصول ماء الرجل إلى رحم المرأة، فإنه يحرم التعرض له وإخراجه.

يقول الدسوقي: " لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً، وأما إذا نفخت فيه الروح فقد حرم بالإجماع، وهذا هو الرأي المعتمد " ⁵³⁹، وهذا الرأي نقله ابن جزى أيضاً حيث قال: " وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس إجماعاً " ⁵⁴⁰.

وقد خالف جمهور المالكية الإمام اللخمي فأباح إسقاط الجنين قبل الأربعين يوماً الأولى ⁵⁴¹. وأجاز الإمام الخرشي الإسقاط قبل الأربعين الأولى مع كراهة الفعل حتى لو أذن الزوج بذلك، فقال: " لا يجوز للمرأة أن تفعل ما يسقط ما في بطنها من الجنين، وكذا لا يجوز للزوج فعل ذلك، ولو قبل الأربعين، وقيل يكره قبل الأربعين للمرأة شرب ما يسقطه إن رضي الزوج بذلك " ⁵⁴². أما الشيخ العدوي فقد صرح بتحريم الإجهاض قبل الأربعين ولو كان من ماء زنا إلا إذا خافت على نفسها القتل بظهور الحمل ⁵⁴³.

من خلال النصوص المذكورة آنفاً يتبين لنا أن المالكية يحرمون الإجهاض منذ اللحظة الأولى لوصول الماء إلى الرحم، مع تفاوت شدة التحريم بتفاوت الزمن الواقع فيه الإجهاض.

آراء الشافعية:

اختلف الشافعية في الإجهاض قبل نفخ الروح على ثلاثة أقوال نذكرها فيما يلي:

القول الأول: حرمة الإجهاض منذ لحظة العلوق في الرحم.

وعلى رأس هؤلاء الإمام الغزالي رحمه الله حيث يقول: " وليس هذا - العزل - كالإجهاض والوأة، لأن ذلك جناية على موجود حاصل، وله أيضاً مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط

⁵³⁹ الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، 2/267.

⁵⁴⁰ ابن جزى، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص141.

⁵⁴¹ عlish، محمد عlish بن أحمد، منح الجليل (بيروت: دار الفكر، 1989م)، 360/3؛ والونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م)، 353/3.

⁵⁴² الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الخرشي على مختصر خليل (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، 3/225.

⁵⁴³ العدوي، علي بن أحمد الصعدي، حاشية العدوي بامش الخرشي (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 3/225.

بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت تفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حياً " 544.

ونقل ابن حجر العسقلاني القول بحرمة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح عن الفقيه الشافعي ابن حبان، ولخص رأي فقهاء الشافعية في هذه المسألة بقوله: "وينتزع من حكم العزل حكم معالجة المرأة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح، فمن قال بالمنع هناك - أي بمنع جواز العزل - ففي هذه - الإجهاض قبل نفخ الروح - أولى، ومن قال بالجواز - أي بجواز العزل - يمكن أن يلتحق به هذا " 545.

وقد نص الإمام النووي في روضة الطالبين على أن الأولى هو ترك العزل على الإطلاق 546. ويفهم من كلامه بناءً على القاعدة السابقة التي وضعها الإمام ابن حجر، أن الإمام النووي رحمه الله لا يبيح الإجهاض قبل نفخ الروح.

وممن ذهب إلى القول بحرمة الإجهاض قبل نفخ الروح من الشافعية الإمام العز بن عبد السلام حيث يقول: "وليس للمرأة أن تستعمل ما يفسد القوة التي يتأتى بها الحمل" 547، فإذا كان استعمال الدواء الذي يفسد قوة الحمل ويمنعه لا يجوز عنده، فمن باب أولى حرمة الاعتداء على الحمل بالإسقاط.

القول الثاني: جواز الإسقاط قبل الأربعين يوماً الأولى من بداية الحمل، وحرمة بعدها.

كما جاء في نهاية المحتاج: "اختلف أهل العلم في النطفة قبل تمام الأربعين على قولين: قيل لا يثبت لها حكم السقط والوآد، وقيل لها حرمة ولا يباح إفسادها ولا التسبب في إخراجها بعد الاستقرار في الرحم، بخلاف العزل، وقال نقلاً عن الإمام الزركشي: وفي تعاليق بعض الفضلاء قال الكراييسي: سألت أبا بكر بن أبي سعيد الفراء عن رجل سقى جاريته شراباً لتسقط ولدها فقال: " ما دام نطفة أو علقه فواسع له ذلك إن شاء الله تعالى: ثم قال: ويقوى التحريم فيما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة، ثم إن تشكل في صورة آدمي وأدركته القوابل وجبت الغرة " 548.

544 الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/51.

545 ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري (القاهرة، المكتبة السلفية)، 9/310.

546 النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م)، 5/537.

547 ابن عبد السلام، كتاب الفتاوى (بيروت: دار المعرفة ط، 1986م)، ص154.

548 الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 8/442؛ وانظر، الشبراملسي، حاشية الشبراملسي (مطبوع بهامش نهاية المحتاج لأبي

الضياء)، 8/443.

القول الثالث: جواز الإسقاط قبل نفخ الروح مطلقاً ومن القائلين بالجواز شهاب الدين القليوبي حيث قال: " نعم يجوز إلقاؤه - الجنين - ولو بدواء قبل نفخ الروح فيه خلافاً للغزالي " 549.

آراء الحنفية:

اختلف الأحناف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال أيضاً:

القول الأول: حرمة الإسقاط منذ لحظة العلق.

نقل ابن عابدين عن صاحب الخانية في كتاب الكراهة قوله في المسألة: " ولا أقول بالحل - أي بحل الإسقاط منذ بداية التخلق - إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه لأنه أصل الصيد، فلما كان يؤخذ بالجزاء، فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا أسقطت بغير عذر " 550.

وقول صاحب الخانية مبني على القياس، حيث قاس حرمة الاعتداء على الجنين في بداية تخلقه، على حرمة الاعتداء على بيض الصيد للمحرم بالحج، فكما أن البيض الذي هو أصل الصيد يحرم التعرض له للمحرم ويؤخذ عليه، فكذلك الجنين منذ بداية تخلقه لا يجوز التعرض له، لأنه أصل الإنسان. وهذا الرأي موافق لرأي الفريق الأول القائلين بحرمة الإسقاط منذ التلقيح.

القول الثاني: جواز الإسقاط إلى مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل.

يقول ابن عابدين: " قال في النهر: هل يباح الاسقاط بعد الحمل ؟ نعم يباح ما لم يتخلق منه شيء، ولن يكون ذلك إلا بعد مرور مائة وعشرين يوماً " 551.

فصاحب النهر الذي نقل عنه الإمام ابن عابدين، من أصحاب الاتجاه الثاني الذي يرى جواز الإجهاض خلال المدة من بدء الحمل إلى مائة وعشرين يوماً، أي قبل نفخ الروح.

القول الثالث: جواز الإسقاط خلال الأربعين يوماً الأولى منذ أول الحمل وحرمة بعد ذلك.

ومن ذهب إلى هذا القول ابن مودود الموصلي فإنه يرى: أن الحرمة تبدأ منذ التخلق حيث يقول: " امرأة عالجت في إسقاط ولدها لا تأثم ما لم يستتب شيء من خلقه " 552.

549 القليوبي، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة، حاشية قليوبي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، 160/4.

550 ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 380/2.

551 المصدر السابق.

552 ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار، 168/4.

دواءً فأسقطت " قال: تعتق رقبة وتعطي أباه غرة، قال أبو محمد: هذا أثر في غاية الصحة، قال علي: " إن كان لم ينفخ فيه الروح فالغرة عليها، وإن كان نفخ فيه الروح، فإن كانت لم تعد قتله فالغرة أيضاً على عاقلتها والكفارة عليها، وإن كانت عمدت قتله، فالقود عليها أو المفادة في مالها "564.

رأي العلماء المعاصرين في الإجهاض قبل نفخ الروح:

بعد الخوض في آراء العلماء المتقدمين في هذه المسألة، سنعرض الآن أهم آراء المعاصرين والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: القائلون بجواز الإجهاض في الأيام الأولى من الحمل.

وفي مقدمة هؤلاء الشيخ علي الطنطاوي، فقد جاء في رده على سؤال عن الإجهاض أنه " للزوجين الحرية أن يمتنعا عن المقاربة التي تسبب الحمل، أو يتخلصا منه في بدايته، بشرط أن يكون التخلص منه بوسيلة ليس فيها ضرر على الجسد، ولا مخالفة للشرع، كأن يكون إسقاط الحمل في بدايته بدواء لا يضر، أو بحقنة في العضل مثلاً " 565.

أما الدكتور محمد سلام مذكور فقال: " إننا نرى جواز إخراج النطفة الملقحة قبل أن تدخل في الرحم وتستقر فيه بالعلوق في جداره، أي قبل الأسبوع الأول، كما هو معروف في الطب ثم أضاف: " وإذا جاز التسامح والقول بإباحة الإجهاض إلى مرحلة تخليق المضغة أي ما قبل الأربعين يوماً أخذاً بقول الكثير من فقهاء المذاهب، فإننا لا نستسيغ أبداً القول بإباحة الإجهاض بعد ذلك إلا للضرورة تقتضيه " 566.

أما الأستاذ مصطفى الزرقاء فقد استمد رأيه من المذهب الحنفي فهو يقسم الأشهر الأربعة الأولى إلى مرحلتين فيقول: " فإما أن يكون الجنين قد تخلق وظهر بعض الأعضاء فيه، أو لم يظهر فيه عضو بعد، فإذا لم يكن تخلق فيه عضو بعد، فمن الفقهاء من يرى إسقاطه كمنع الحمل من حيث الجواز بإذن الزوج، لأنه لم يكتسب شيئاً من صفات الإنسانية بعد، والرأي الفقهي الراجح: أن إسقاطه بغير عذر مكروه، ومعنى المكروه أنه محظور ديناً تحت رتبة الحرام ويوجب احتمال الإثم، لأنه جزء مهياً لأن يصير إنساناً، غير أنه لا

564 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 31/11.

565 مجاهد ديرانيه، فتاوى علي الطنطاوي (جدة: دار المناه للنشر والتوزيع، ط1، 1985م)، ص312.

566 مذكور، محمد سلام، التعقيم والإجهاض (مقدم إلى مؤتمر الرباط المنعقد في الفترة من 24-29/12/1971م - نشرة الاتحاد

العالمي لتنظيم الوالدية - بيروت - لبنان سنة 1973م)، ص304.

يترتب على إسقاطه تبعات جزائية، أو مدنية سوى المسؤولية الدينية، وأما إذا كان قد تخلق في الحمل بعض الأعضاء فإنه يصبح إسقاطه في الأصل محظوراً قولاً واحداً على كلا الزوجين بلا عذر موجب...⁵⁶⁷.

وقد أفق الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بجواز إسقاط المرأة حملها إذا لم يكن قد مضى على الحمل أربعين يوماً، وهي المدة التي يبدأ الجنين بعدها بالتخلق، بشرط أن يكون الحمل ثمرة نكاح صحيح، وأن يكون الإسقاط برضى الزوج، وأن يثبت لدى الطبيب الموثوق عدم استلزام ذلك ضرراً بها⁵⁶⁸.

القسم الثاني: العلماء المعاصرون القائلون بحرمة الإجهاض منذ لحظة التلقيح وفي أي مرحلة من مراحل خلق الجنين، لما فيه من اعتداء على حق الجنين في الحياة، وعلى حق المجتمع. ويمثل هذا القسم الغالبية العظمى من العلماء المعاصرين، ومن أقوالهم في ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

1- الدكتور وهبة الزحيلي:

قال حفظه الله: " اتفق العلماء على تحريم الإجهاض دون عذر بعد الشهر الرابع، أي بعد مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل، ويعد ذلك جريمة موجبة للغرة، لأنه إزهاق نفس وقتل، وأرجح أيضاً عدم جواز الإجهاض بمجرد بدء الحمل، لثبوت الحياة، وبدء تكون الجنين، إلّا لضرورة، كمرض عضال أو سارٍ كالسل أو السرطان... وإني بهذا ميل لرأي الغزالي الذي يعتبر الإجهاض ولو من أول يوم كالوَأْد جنائية على موجود حاصل " ⁵⁶⁹.

2- الدكتور يوسف القرضاوي:

صرح في معرض إجابته عن الإجهاض: " الأصل في الإجهاض الحرمة، وإن كانت الحرمة تكبر وتعظم كلما استقرت حياة الجنين، فهو في الأربعين الأولى أخف حرمة، فقد يجوز لبعض الأعذار المعتبرة، وبعد الأربعين تكون الحرمة أقوى، فلا يجوز إلّا لأعذار أقوى يقدرها أهل الفقه، وتتأكد الحرمة وتتضاعف بعد مائة وعشرين يوماً، حيث يدخل في مرحلة نفخ الروح " ⁵⁷⁰.

3- الشيخ محمود شلتوت:

⁵⁶⁷ الزرقاء، مصطفى، **الإجهاض في الشرع الإسلامي** (الجريدة الحقوقية - العدد (26) - سنة 1939م - نقله الدكتور حسان محتوت إلى مؤتمر الرباط في الفترة من 24-12/1971م)، ص 277 - 280.

⁵⁶⁸ البوطي، محمد سعيد رمضان، **مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً**، ص 85.

⁵⁶⁹ الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته** (دمشق: دار الفكر، ط2، 1985م)، 556/3 - 557.

⁵⁷⁰ القرضاوي، يوسف، **من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة** (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1993م)، 547/2.

بعد نقله لنصوص الفقهاء في المسألة، مال إلى ترجيح الرأي القائل بجريمة الإجهاض في أي وقت من أوقات الحمل، مع الأخذ بعين الاعتبار حالات الضرورة والتي تقدر بقدرها⁵⁷¹.

وبناء على ما تقدم فإنني أرحح ما رجحه غالبية العلماء المعاصرين لقوة أدلتهم إذ لا يبيحون الإجهاض قبل نفخ الروح إلا إذا كانت الضرورة متيقنة، وبعد التحري الدقيق من قبل أهل الاختصاص، المتصفين بالعلم والأمانة، ظاهري الاستقامة، والمشهود لهم بطول باعهم في ميدان الطب.

2- حكم الإجهاض بعد نفخ الروح:

أجمع فقهاء المذاهب الإسلامية من السنة والشيعة، على حرمة قتل الجنين بعد نفخ الروح، ولا يجوز قتله بأي حال من الأحوال إلا في حالة كون استمرار الحمل يؤدي إلى وفاة الأم، فتقدم آنذاك حياتها على حياته، لأنها أصله ولها حق مستقل في الحياة، ولها حقوق، وعليها واجبات، وهي بعد هذا وذاك عماد الأسرة، فلا تعقل التضحية بها من أجل جنين لم تستقل حياته بعد، ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات⁵⁷².

وقد تقدم في مبحث الإجهاض قبل نفخ الروح أن الخلاف بين الفقهاء في حكم الإجهاض في الفترة السابقة لنفخ الروح، أما بعد نفخ الروح فكل الفقهاء مجمعون على أن الجنين قد أصبح إنساناً ونفساً لها احترامها وكرامتها، وقد قال الله وتعالى: ﴿

الإنساء: آية70﴾، وقال سبحانه: ﴿

المائدة: آية32﴾.

571 شلتوت، محمود، الفتاوى (القاهرة: دار الشروق، ط8، 1975م)، ص289 - 292.

572 محمود شلتوت، الفتاوى، ص 290؛ والقضايا، فتاوى معاصرة، 547/2.

وممن نقل الإجماع على حرمة الإجهاض بعد نفخ الروح الفقيه المالكي ابن جزى حيث قال: " وإذا قبض الرحم المني لم يجوز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس إجماعاً " 573.

وكما صرح بذلك الإمام الغزالي: "... وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة إزدادت الجناية تفاحشاً... " 574.

وكذلك ما نقله الرملي حيث قال: "... ويقوى التحريم فيما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة ثم إن تشكل في صورة آدمي وأدركته القوابل وجبت الغرة " 575.

ونص ابن نجيم على أن الجنين الذي ظهر بعض خلقه بأنه يعتبر ولداً 576، وقال العيني: " لا يجوز التعرض للجنين إذا استبان بعض خلقه، فإذا تميز عن العلقه والدم أصبح نفساً 577، ولا شك في أن حرمة النفس مصونة بالإجماع، ونص القرآن الكريم المتقدم قريباً.

وممن نقل الإجماع على حرمة الإجهاض بعد نفخ الروح من العلماء المعاصرين الدكتور وهبة الزحيلي 578، والدكتور محمد علي البار 579، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي 580، وغيرهم ممن تناول هذه القضية بالدراسة.

وهكذا يتبين لنا أن الإجهاض بعد نفخ الروح، هو جريمة لا يجوز الإقدام عليها إلا في حالة الضرورة القصوى المتيقنة لا المتوهمة، وإذا ثبتت هذه الضرورة، وهي ما إذا كان بقاء الجنين خطراً على حياة الأم، علماً بأنه مع تقدم الوسائل الطبية الحديثة، والإمكانات العلمية والمادية المتوفرة الآن، أصبح الإجهاض لإنقاذ حياة الأم أمراً نادر الحدوث جداً، كما يذكر ويؤكد على ذلك الدكتور محمد علي البار 581.

المبحث الثالث: حكم إجهاض الجنين المشوه

573 ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 141.

574 الغزالي، إحياء علوم الدين، 51/2.

575 الرملي، نهاية المحتاج، 442/8.

576 ابن نجيم، البحر الرائق، 229/1.

577 العيني، البناية في شرح الهداية، 201/10.

578 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 556/3.

579 البار، سياسة ووسائل تحديد النسل، ص 167؛ ومشكلة الإجهاض، ص 45.

580 البوطي، مسألة تحديد النسل، ص 70.

581 البار، مشكلة الإجهاض، ص 45.

قبل الخوض في مسألة حكم إجهاض الجنين المشوه، أود الإشارة إلى أسباب التشوه في الجنين، وأساليب الوقاية منه بعدما عرف ارتفاع مذهل في العقود الأخيرة.

المطلب الأول: أسباب تشوه الجنين والوقاية منه

أولاً: أسباب تشوه الجنين

قسم الأطباء العوامل التي تصاب بها الأم فتؤثر على حياة الجنين إلى قسمين⁵⁸²:

العوامل الخارجية: وتتمثل فيما يلي:

1. تعرض الأم في الأسابيع الأولى من الحمل إلى الحصبة الألمانية.
2. تناول بعض العقاقير مثل دواء الثاليدومايد.
3. التعرض للمواد المشعة.
4. الإصابة بمرض الزهري.
5. التعرض للأشعة السينية.
6. الإدمان على المسكرات والمخدرات، وربما التدخين كذلك.
7. أمراض الأم كالسكري وضغط الدم وأمراض القلب والكلى.
8. سوء تغذية الأم ونقص بعض العناصر كالحديد والزلزال والكالسيوم قد تؤثر على نمو الجنين.
9. سن الأم حيث إن أفضل سن للإنجاب هو بين 18 و25 سنة، أما بعد الثلاثينات والأربعينات فتقل فرص الحمل، وتكثر احتمالات تسمم الحمل، وفساد البويضات.

العوامل الداخلية:

منها:

1. التشوهات الخلقية الناتجة عن عوامل داخلية موجودة في الجذور الأولى للجنين - الحيوان المنوي أو البويضة، كأن يكون الحيوان المنوي الذي اختاره الله لتلقيح البويضة، به خلل إما في شكله، وإما في حجمه، أو عدد صبغياته.
2. أن تكون البويضة هي نفسها حاملة الخلل.
3. أو أن يكون الخلل في كل من النطفة والبويضة معاً.

⁵⁸² البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية (دمشق: دار القلم، ط1، 1991م)، ص483.

إن هذه العوامل الداخلية يرجع السبب فيها عادة إلى عامل الوراثة، والتي تتعدى الأبوين إلى الأجداد. وأغلب هذه الأجنة تسقط في المراحل الأولى من الحمل. قال الدكتور البار " وجد الباحثون أن 60% إلى 70% من حالات الحمل المبكر تجهض وأن السبب الأساسي هو خلل في الصبغيات - الكروموسومات - " 583.

ثانياً: أنواع التشوهات الخلقية

التشوهات الخلقية التي يمكن أن يصاب بها الإنسان جنيناً أولاً، ثم طفلاً بعد ذلك متعددة، ويمكن حصرها في ثلاث مجموعات⁵⁸⁴:

المجموعة الأولى:

تشوهات أو نواقص خلقية كبيرة تقضي على حياة الجنين مبكراً، وبالتالي يجهض الحمل وهي من أهم أسباب الإجهاض التلقائي عند الحوامل.

المجموعة الثانية:

تشوهات خلقية كبيرة، مثل التي تصيب الجهاز العصبي وروافده، أو القلب والأوعية الدموية، وجدار البطن والجهاز البولي.

في بعض الأحيان يمكن ملاحظة هذه التشوهات والجنين لا يزال داخل الرحم وتكون ظاهرة للعيان فور ولادته. بعضها يقضي على حياة الجنين داخل الرحم أو فور ولادته، مثل: نقص نمو الجمجمة أو المخ أو انسداد القصبة الهوائية، والبعض الآخر يمكن للطفل أن يواصل الحياة بها، ولكنها تتطلب عناية فائقة، وهو بتلك التشوهات يعيش حياة معطلة معتمدة على الغير.

المجموعة الثالثة:

تشوهات أو نواقص خلقية لا تعطل الحياة، ولا تقضي على الأجنة، ويمكن للطفل والإنسان أن يعيش بها ومعها، ويمكن معالجة البعض منها، مثل: خلل في الأنزيمات، أو خلل في المناعة داخل الجسم، أو خلل في تخثر الدم، أو عمى الألوان، أو ثقب في القلب، أو نقص في نمو الدماغ، وبالتالي قصور في التفكير والذكاء.

583 البار، الجنين المشوه، ص51.

584 المصدر نفسه، ص483.

ثالثاً: مصير الأجنة التي بها تشوهات خلقية

دلت الدراسات العلمية والإحصاءات، أن المصير الطبيعي للأجنة المشوهة ينحصر في أحد الأمور

التالية⁵⁸⁵:

- 1- الإجهاض الطبيعي.
 - 2- الموت قبل الولادة.
 - 3- الموت بعد الولادة.
 - 4- الحياة مع وجود خلل خلقي فيه.
- وخلاصة القول:

- 1- إن ثلث الأجنة التي بها تشوهات خلقية سوف يكون مصيرها الإجهاض، أو الموت قبل الولادة، أو أثناء الولادة، أو بعدها مباشرة.
- 2- وثلث سوف يخرج إلى الحياة وبه تشوهات، يفيد في بعضها العلاج الجراحي والطبي، وفي الأكثرية لا تجدي المعالجة، وسوف يستمر الطفل في الحياة، ولكنها حياة صعبة ومعتمدة على الغير.
- 3- والثلث الباقي سوف تتمكن الأجنة من الحياة بإذن الله، حياة مقبولة ومنتجة على الرغم من وجود الخلل الخلقي في تكوينهم.

المطلب الثاني: طرق الوقاية من التشوهات الطارئة على الجنين

مما سبق يتضح لنا أن هناك أسباباً عديدة لتشوه الأجنة، وأن كثيراً من هذه الأسباب يمكن تلافيه، والتوقي منه، أو التخفيف من آثاره، وقد حث الإسلام والطب على منع أسباب المرض، والتوقي منه ما أمكن ذلك، وتعاليم الإسلام تحث على حفظ الصحة، وإلى حماية الجنين ووقايته من كثير من الأمراض التي سببها البعد عن تعاليم الإسلام، والوقوع في المعاصي كالزنى، وشرب الخمر، والتدخين، وتعاطي المخدرات، وكذلك جاء الطب الحديث ليحذر الأمهات من الخطر المحدق من تعاطي بعض العقاقير، أو التعرض للأشعة السينية، أو أشعة جاما وخاصة في الأيام الأولى من الحمل.

المطلب الثالث: حكم إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الروح

⁵⁸⁵ البار، الجنين المشوه والامراض الوراثية، ص483.

وممن تعرض لهذه المسألة الدكتور محمد الحبيب بن الخوجه، أمين عام المجمع الفقهي الإسلامي ومفتي تونس فقال: " بجواز إجهاض الجنين المشوه قبل مرور مائة وعشرين يوماً بعد التثبت من أهل الاختصاص، وبحرمته بعد نفخ الروح مهما كانت الأعذار " 589.

وأيده في ذلك الدكتور يوسف القرضاوي، فقد أباح إسقاط الجنين المشوه الذي لم تنفخ فيه الروح، بشرط أن يثبت التشوه بصورة علمية مؤكدة، وأن يكون التشوه خطيراً، مما يجعل حياته عذاباً عليه وعلى أهله، وأن يقرر ذلك فريق طبي من أهل الاختصاص لا طبيب واحد، أما بعد نفخ الروح فلا يجوز بحال من الأحوال إسقاط مثل هذا الجنين 590.

الفريق الثاني: لا يجوز الإجهاض مطلقاً

ومن هؤلاء الشيخ عبد الله آل عبد الرحمن البسام عضو مجلس المجمع الفقهي، وعضو هيئة التمييز بالمملكة العربية السعودية الذي أفاض في مناقشته للمجيزين، وردّ عليهم بالكثير من الأدلة منها: أن في ولادتهم على هذه الحالة عظة للمعافين، وفيه معرفة لقدرة الله ﷻ حيث يري خلقه مظاهر قدرته، وعجائب صنعه سبحانه، كما أن قتلهم وإجهاضهم نظرة مادية صرفة لم تُعر الأمور الدينية والمعنوية أية نظرة، ولعل في وجود هذا التشويه ما يجعل الإنسان أكثر ذلة ومسكنة لربه، وصبره عليها احتساباً منه للأجر الكبير 591.

وممن قال بقوله الدكتور عبد الله حسين باسلامة، رئيس قسم أمراض النساء والولادة في كلية الطب، بجامعة الملك عبد العزيز في جدة، بالمملكة العربية السعودية حيث صرح: " بأن التشوهات الخلقية قدر إرادة الله لبعض عباده، فمن صبر فقد ظفر، وهي أمور تحدث وحدثت على مر التاريخ، ومن المؤسف أن الدراسات تدل على أن نسبة الإصابة بالتشوهات الخلقية في ازدياد، وذلك نتيجة تلوث البيئة، وكثرة الإشعاعات الضارة التي أخذت تنتشر في الأجواء، والتي لم تكن معروفة من قبل، ولا بد أن تصل إلى الحياة خارج الرحم حوالي 1%-2% من الأجنة وبها تشوهات خلقية تستدعي العناية والمعاناة من الأهل والأسر والمجتمع، ومن رحمة الله بالناس أن جعل مصير العديد من الأجنة المشوهة إلى الإجهاض والموت قبل الولادة. ثم قال: وإني أرى أن على المرأة المسلمة، وعلى الأسرة المسلمة أن تصبر على ما أصابها، وأن تحتسب ذلك

589 البار، الجنين المشوه، ص470.

590 القرضاوي، من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، 548/2.

591 البار، الجنين المشوه، ص471.

في التفاوت والتساوي. وكذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضى بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يباليون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت؛ فإن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفسد المعاطب والأسقام⁵⁹³.

وفي موضع آخر يقول: "إذا اجتمع مضطران، فإذا كان معه ما يدفع به ضرورتهما لزمه الجمع بين دفع الضرورتين تحصيلاً للمصلحتين، فإن تساوي في الضرورة والقربة والجوار والصلاح احتمل أن يتخير أحدهما، واحتمل أن يقسمه عليهما، وإن كان أحدهما أولى مثل أن يكون والداً أو والدّة قدم الفاضل على المفضول، لما في ذلك من المصالح الظاهرة"⁵⁹⁴.

وفي مسألة إجهاض الجنين المشوه يرجح جانب الأم لما يلي:

1. إن الأم هي الأصل والجنين فرع تابع لها، فيقدم إنقاذ حياتها على حياته، لأن التابع لا يتقدم على المتبوع.

2. حاجة الزوج والأولاد للأم أكبر وأعظم، فوجودها في بيتها ضرورة مقدمة على حياة الجنين، حفاظاً على وحدة الأسرة من التفكك والتشرد. فالأم عنصر أساسي في الأسرة والمجتمع، وعماد أكيد لتوازنها واستمراريتها.

3. غالباً ما تكون نسبة نجاح إنقاذ الأم أكبر من نسبة نجاح إنقاذ الجنين نظراً لاستقرار حياتها بخلاف الجنين. مما يدل على ذلك الإحصاءات الطبية⁵⁹⁵.

وقد منع المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي إسقاط الجنين المشوه بعد نفخ الروح فيه إلا إذا كان في بقاءه خطر حقيقي يهدد حياة الأم. حيث جاء في القرار الرابع في الدورة الثانية عشرة⁵⁹⁶ ما يلي: "إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً لا يجوز إسقاطه، ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم، فعندئذ يجوز إسقاطه، سواء أكان مشوهاً، أم لا، ومنعاً لأعظم الضررين".

وقد أصدرت اللجنة الدائمة للبحوث العالمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية فتوى رقم (2484) مفادها: "أنه لا يجوز الاعتداء على الجنين الذي نفخ فيه الروح لأنه أصبح نفساً محترمة يجب صيانتها⁵⁹⁷

⁵⁹³ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، 4/1.

⁵⁹⁴ المصدر نفسه، 59/1.

⁵⁹⁵ البوطي، مسألة تحديد النسل، ص64.

⁵⁹⁶ المنعقدة في مكة المكرمة - شرفها الله وحرسها - ما بين 15-17 رجب - 1410هـ.

⁵⁹⁷ بتاريخ 1399/07/16هـ.

والمحافظة عليها، سواء أكانت سليمة من الآفات والأمراض، أم كانت مصابة بشيء من ذلك، وسواء أرجي شفاؤها أم لم يرج، ولا يجوز إعطاؤها أدوية للقضاء على حياتها طلباً لراحة من يعولها، أو تخليصاً للمجتمع من أرباب الآفات والعاهات والمشوهين. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ إِنَّهُمْ أَبْنَاءُكُمْ وَرِثَتُكُمْ وَأَنَّهُ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أَنفُسٌ كَآلَةُ نَفْسٍ﴾ (الإسراء: آية 33).

وعليه فإن إسقاط الجنين بعد نفخ الروح فيه ظلم وعدوان لا يصار إليه إلا بمرجحات غالبية وظاهرة، تفوق خسارة الجنين المصاب. هذا الذي يرجحه الباحث، والله تعالى أعلم.

أهم نتائج البحث:

1. يمر الجنين بمراحل عدة أثناء تكوينه بدءاً بمرحلة البويضة الملقحة الناتجة عن النطفة الذكرية والبويضة الأنثوية، ثم مرحلة العلق، فالمضغة، ثم مرحلة خلق العظام، فمرحلة خلق اللحم، ثم مرحلة الإنشاء الآخر ونفخ الروح.
2. اختلف العلماء في زمن نفخ الروح بسبب اختلاف فهمهم للأحاديث النبوية الواردة في هذا المجال، فمنهم وهم الجمهور من جعل نفخ الروح في الأربعين الثالثة أي بعد مضي 120 يوماً من بدء الحمل، ومنهم من جعل نفخ الروح بعد تمام الأربعين الأولى لدلالة بعض روايات الحديث على ذلك، وموافقة لعلم الأجنة الحديث، والراجح عند الباحث ما عليه الجمهور لقوة أدلتهم.
3. يطلق الإجهاض ويراد به خروج متحصلات الرحم، أو محتويات الرحم قبل عشرين أسبوعاً من بدء التلقيح، فكل نزول لمحتويات الرحم في الفترة ما بين 20 - 38 أسبوعاً يعتبر في الطب إجهاضاً.
4. اختلف العلماء القدامى في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح، فمنعه المالكية مطلقاً، أما الشافعية فاختلفو بين مانع، ومجيز قبل الأربعين مطلقاً، ومجيز قبل نفخ الروح مطلقاً. أما الحنفية فلمهم أقوال تتأرجح بين المنع مطلقاً، وجوازه مطلقاً قبل 120 يوماً، وجوازه خلال الأربعين يوماً الأولى فقط، أما الحنابلة فلمهم قولان المنع مطلقاً، والجواز قبل نفخ الروح فقط. أما الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم فمنعه مطلقاً.
7. انقسم المعاصرون من العلماء إلى فريقين: الأول منهما أجاز الإجهاض في الأربعين الأولى من الحمل، أما الفريق الثاني، فمنعه في أي مرحلة من مراحل الحمل، وقد رجح الباحث ما هو عليه غالبية الفقهاء المعاصرين من منعه إلا لضرورة.

8. أجمع العلماء قاطبة على تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح، إلا في حالة تعرض الأم لخطر يهدد حياتها حينئذ يجوز من باب التضحية بالفرع لإبقاء الأصل.
9. أما بخصوص إجهاض الجنين المشوه فقد أجازته بعض العلماء المعاصرين قبل نفخ الروح مطلقاً وحرموه بعده إلا لضرورة قصوى، ومنهم من منعه مطلقاً سواء أكان قبل نفخ الروح أم بعدها، والذي يرجحه الباحث بعد النظر في أدلة الفريقين جوزاه قبل نفخ الروح إذا كان التشوه جسيماً وضمن ضوابطه.
10. أما بعد نفخ الروح فإنه يجوز إجهاض الجنين المشوه في حالة واحدة فقط وهي حالة تعرض الأم لخطر مميت وإلا فلا يجوز إجهاضه لغير هذا السبب.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، أحكام النساء (لبنان: منشورات المكتبة العصرية، ط2، 1985م).
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، التبيان في أقسام القرآن (الرياض: توزيع إدارة البحوث العلمية والدعوة).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مختصر الفتاوى المصرية (القاهرة: دار القلم للتراث).
- ابن جزى، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).
- ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري (القاهرة، المكتبة السلفية).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، (بيروت: دار المعرفة).
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي، حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ط2، 1966م).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1987م).

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ط، د.ت).

ابن عبد السلام، كتاب الفتاوى (بيروت: دار المعرفة ط، 1986م).

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م).

ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمرو البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفيقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).

ابن مودود الموصللي، عبد الله بن محمود، الاختيار (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر (دمشق، دار الفكر، 1986م).

ابن نجيم، البحر الرائق (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1993م).

البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية (دمشق: دار القلم، ط1، 1991م).

البار، سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ط1 سنة 1991م).

البار، محمد علي، مشكلة الإجهاض (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1986م).

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/ 1987م).

البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع على متن الإقناع (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت).

البوطي، محمد سعيد رمضان، مسألة تحديد النسل (دمشق: مكتبة الفارابي، ط2، 1976م).

الخطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط3، 1992م).

الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **الخرشي على مختصر خليل** (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت).

الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت).

الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح** (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1967م).
الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، **نهاية المحتاج** (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1967م).

الزحيلي، وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته** (دمشق: دار الفكر، ط2، 1985م).
الزرقاء، مصطفى، **الإجهاض في الشرع الإسلامي** (الجريدة الحقوقية - العدد (26) - سنة 1939م - نقله الدكتور حسان حنوت إلى مؤتمر الرباط في الفترة من 24-29/12/1971م).
السباعي، محمد سيف الدين، **الإجهاض بين الطب والفقه والقانون** (دمشق: دار الكتب العربية، ط1، 1977م).

الشبراملسي، حاشية الشبراملسي (مطبوع بهامش نهاية المحتاج لأبي الضياء).
الشرييني، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب، **مغني المحتاج** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).

شلتوت، محمود، **الفتاوى** (القاهرة: دار الشروق، ط8، 1975م).
الشيبياني، عبد القادر بن عمر، **نيل المآرب بشرح دليل الطالب** (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1983م).

العدوي، علي بن أحمد الصعيدي، **حاشية العدوي بهامش الخرشي** (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي).

عlish، محمد عlish بن أحمد، **منح الجليل** (بيروت: دار الفكر، 1989م).
العيني، لأبي محمد محمود بن أحمد، **البنية في شرح الهداية** (بيروت: دار الفكر، ط1، 1989م).
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).
الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت).
القرضاوي، يوسف، **من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة** (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1993م).
القضاة، أيمن، **متى تنفخ الروح في الجنين؟** (الأردن: دار الفرقان، ط1، 1990م).

القليوبي، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة، حاشية قليوبي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية).

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1982هـ).

مجاهد ديرانيه، فتاوى علي الطنطاوي (جدة: دار المناه للنشر والتوزيع، ط1، 1985م).

مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط (دمشق: مجمع اللغة العربية).

محمود شلتوت، الفتاوى، ص290؛ والقرضاوي، فتاوى معاصرة.

مذكور، محمد سلام، التقييم والإجهاض (مقدم إلى مؤتمر الرباط المنعقد في الفترة من 24-

1971/12/29م - نشرة الإتحاد العالمي لتنظيم الوالدية - بيروت - لبنان سنة 1973م).

المرداوي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الرجح من الخلاف (بيروت:

دار إحياء التراث العربي، ط2، 1986م).

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد

عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري، التاج والإكليل على مختصر خليل (بيروت: دار

الفكر، ط2، 1978م).

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه (دمشق: دار القلم، ط1، 1998م).

النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م).

هلال، عبد الله أحمد، الحماية الجنائية لحق الطفل (القاهرة: دار النهضة العربية، 1989م).

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م).

ياسين، محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (عمان: دار النفائس، ط1، 1996م).

البحث الخامس

أسباب الطلاق وحلولها

مدينة السلیمانیة بالعراق نموذجاً

د. أعمر فطان

أ.د. عارف علي عارف

ملخص البحث

تعرض الباحث في بحثه هذا إلى دراسة ظاهرة الطلاق في العراق عموماً، واختار مدينة السليمانية بوصفها نموذجاً، وركز على بيان أهم أسباب تفاقم هذه الظاهرة، وأهم العوامل المغذية لها، سواء ما تعلق بالجانب الأمني، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو الأخلاقي، أو أي عوامل أخرى لها دخل في هذه القضية وإن لم تندرج تحت العوامل المذكورة آنفاً، مع الاستشهاد ببعض الإحصاءات التي وقف عليها، ثم محاولة ذكر بعض الحلول التي يراها مناسبة للحد من حجم هذه الظاهرة التي تهدد نسيج المجتمع العراقي، مركزاً على الجانب الشرعي، والقضائي، والاجتماعي.

مقدمة:

اهتمت الشريعة الإسلامية بالعلاقات الاجتماعية وأولتها رعاية خاصة من خلال الأحكام التنظيمية المستمدة من نصوص القرآن والسنة. وكما تشمل هذه الأحكام الفرد المسلم، فإنها كذلك تنظم العلاقات بين الأفراد المكونين لنسيج المجتمع الإسلامي، حرصاً على النظام وسلامة العلاقات وخلوها من أي معكر يؤثر عليها سلباً.

ومن هذه العلاقات التي تجلت فيها حكمة الشارع الزواج، حيث جعل الله تعالى الذكر والأنثى نصفين يكمل أحدهما الآخر، فلا تستقيم الحياة إلا بتلاؤم العلاقة بينهما، ولا حفاظ على النسل الذي هو أحد مقاصد الشريعة الرئيسة إلا بانصهار هذين الطرفين معاً في بوتقة واحدة، ضمن علاقة تسودها الرحمة والمودة، يكون فيها كل من الزوجين لباساً للآخر كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ﴾ [الروم: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧].

ومن سنة الله في الحياة أن يعتري بعض هذه العلاقات جملة من المنغصات مما يكون له أثر على طبيعة العلاقة بين الزوجين، فأوصى الله تعالى بحسن العشرة وإن ظهرت من أحد الزوجين بعض العيوب التي لا ينفك عنها البشر غالباً فقال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 19].

ولكن في بعض الأحيان تستحيل الحياة بين الطرفين، وتتحول إلى جحيم غير محتمل، لذلك قرر الشرع دواء يلجأ إليه هو بمنزلة الكي إذ لم ينفع الدواء، فتقطع العلاقة بالطلاق حفاظاً على حقوق الطرفين

في استئناف حياة جديدة بعد استنفاد كلّ السبل المتوفرة للتوفيق والإصلاح فقال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥] وقال تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

ولقد أخذت ظاهرة الطلاق في العصر الحاضر منحى تصاعديا خطيرا، عقدت بسببه المؤتمرات، ووسطت فيه الكتب والأبحاث العلمية، نظراً لما يشكله ذلك من خطر على سلامة نسيج المجتمع الإسلامي على وجه الخصوص، ولما له أثر على الأطراف المتنازعة، وما يتفرع عنهم.

ولقد كان للقطر العراقي بمختلف مناطقه نصيب كبير من هذه الظاهرة، زادت من حدتها الحروب المتتالية على هذا البلد الإسلامي، والتقتيل، والتشريد، ثم بعد ذلك الفوضى الاجتماعية الحاصلة الآن لأسباب سيأتي ذكرها.

ولقد اخترت منطقة السليمانية بوصفها نموذجاً أدرس من خلالها ظاهرة الطلاق مبينا أهم الأسباب القابعة وراء هذه الظاهرة الخطيرة، سواء تلك الأسباب التي تشترك فيها البلدان الإسلامية وغيرها فيه، أو ما كان منها خاصا بهذه المنطقة، أو مما ترتب عن الحروب المتتالية، وما أعقب ذلك من نتائج خطيرة، مع محاولة اقتراح حلول عملية تحد من انتشار هذه الظاهرة.

ولقد قسمت بحثي هذا إلى مقدمة وأربعة محاور وخاتمة، وهي كالآتي:

مقدمة

المحور الأول: مقدمات تعريفية.

المحور الثاني: أسباب الطلاق في العراق وبخاصة في مدينة السليمانية.

المحور الثالث: أرقام وإحصاءات.

المحور الرابع: بعض الحلول المقترحة في علاج ظاهرة الطلاق.

الخاتمة: نذكر فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

فهرس المصادر والمراجع.

المحور الأول: مقدمات تعريفية

الطلاق معناه لغة: رفع القيد مطلقاً⁵⁹⁸، ومنه الطلاق المعروف، إذا بانّت المرأة من زوجها. واتفق الفقهاء على المعنى العام لدى تعريفهم للطلاق، وهو: "حل قيد النكاح" كما عرفته الشافعية والحنابلة⁵⁹⁹.

وبالنظر إلى كلام الفقهاء يمكننا صياغة تعريف جامع للطلاق بقولنا هو: "رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بلفظ مخصوص أو ما يقوم مقامه"⁶⁰⁰.

وقد اتفق الفقهاء على مشروعية الطلاق استناداً إلى دلالة الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول. فمن أدلة الكتاب:

- 1 - قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩].
- 2 - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَخْصُوا الْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١].

وأما دلالة السنة:

- 1- ما ورد عنه >: «أنه طلق حفصة رضي الله عنها ثم راجعها»⁶⁰¹.
- 2 - قول الرسول >: «ما أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق»⁶⁰².
- 3 - حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أنه طلق زوجته في حيضها، فأمره النبي > بارتجاعها ثم طلقها بعد طهرها، إن شاء»⁶⁰³. والأحاديث والآثار في هذا كثيرة جداً، وكلها تدل على مشروعية إيقاع الطلاق كحل أخير للمشكلات التي تحدث بين الزوجين⁶⁰⁴.

⁵⁹⁸ انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت)، ج12، ص95-100؛ الزبيدي، محمد بن محمد المرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1965م)، ج26، ص89.

⁵⁹⁹ انظر: الشربيني، محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، ج3، ص279؛ ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن محمد المقدسي، المغني والشرح الكبير (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م)، ج7، ص66.

⁶⁰⁰ انظر: ابن عابدين، الدر المختار، ج3، ص226 - 227؛ ابن قدامة، المغني، ج7، ص296؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج3، ص279.

⁶⁰¹ أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الطلاق، باب في المراجعة، ج2، ص253، رقم الحديث 2285.

⁶⁰² أبو داود، السنن، كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق، ج2، ص220، رقم الحديث 2179.

⁶⁰³ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م)، كتاب الطلاق، باب مراجعة الحائض، ج5، ص2041، رقم الحديث 5023؛ مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، الجامع الصحيح (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، ج4، ص183، رقم الحديث 3743.

أما الإجماع:

فقد أجمع العلماء على جوازه وهو واقع منذ الصدر الأول في الإسلام إلى هذا الزمان لا ينكره أحد⁶⁰⁵.

والحكمة من مشروعية الطلاق هي أن الله تعالى شرع الزواج ليكون دائماً مؤبداً؛ إذ به تتحقق المنافع والمصالح المرادة منه، ولا بد لتحقيق أهداف النكاح العظيمة من وجود المودة والتفاهم بين الزوجين. ولقد نبه الإسلام الرجال والنساء إلى حسن اختيار الشريك والشريكة في الزواج عند الخطبة، فقال النبي >: «تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم»⁶⁰⁶. وقال: «لا تزوجوا النساء لحسنهن، فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تزوجوهن لأموالهن فلعل أموالهن أن تطغيهن ولكن تزوجوهن على الدين، ولأمة خرماء سوداء ذات دين، أفضل»⁶⁰⁷ وقال: «تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»⁶⁰⁸ وقال للمغيرة بن شعبة عندما خطب امرأة: «انظر إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»⁶⁰⁹. وقال: «تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم»⁶¹⁰، وقال لأولياء النساء: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد»⁶¹¹.

إلا أن ذلك كله -على أهميته- قد لا يضمن استمرار السعادة والاستقرار بين الزوجين، فرمما قصر أحد الزوجين في الأخذ بما تقدم، وربما أخذا به، ولكن جد في حياة الزوجين الهائتين ما يثير بينهما القلاقل والشقاق، كمرض أحدهما أو عجزه وربما كان ذلك بسبب عناصر خارجة عن الزوجين أصلاً، كالأهل والجيران وما إلى ذلك، وربما كان سبب ذلك انصراف القلب وتغيّره، فيبدأ بنصح الزوجين وإرشادهما إلى الصبر والاحتمال، وبخاصة إذا كان التقصير من الزوجة، قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19].

⁶⁰⁴ انظر: الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1999م)، ج 6، ص 247.

⁶⁰⁵ ممن نقل الإجماع على مشروعيته: ابن قدامة، المغني، ج 10، ص 323.

⁶⁰⁶ ابن ماجه، السنن، كتاب النكاح، باب الكفاء، ج 1، ص 633، رقم الحديث 1968.

⁶⁰⁷ المصدر السابق، كتاب النكاح، باب تزويج ذات الدين، ج 1، ص 597، رقم الحديث 1859.

⁶⁰⁸ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، ج 5، ص 1958، رقم الحديث 4802.

⁶⁰⁹ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب النكاح، باب النظر إلى

المخطوبة، ج 3، ص 397، رقم الحديث 1087، وقال: حديث حسن.

⁶¹⁰ ابن حبان، محمد بن أحمد البستي، الصحيح، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1993م)،

كتاب النكاح، باب ذكر العلة التي من أجلها نفى عن التبتل، ج 9، ص 338، رقم الحديث 4028.

⁶¹¹ الترمذي، السنن، كتاب النكاح، باب إذا جاءكم من ترضون دينه، ج 3، ص 395، رقم الحديث 1085، وقال: حديث حسن

غريب.

إلا أن مثل هذا الصبر قد لا يتيسر للزوجين أو لا يستطيعانه، وربما كانت أسباب الشقاق فوق الاحتمال، أو كانا في حالة نفسية لا تساعد على الصبر، وفي هذه الحال: إما أن يأمر الشرع بالإبقاء على الزوجية مع استمرار الشقاق الذي قد يتضاعف وينتج عنه فتنة، أو جريمة، أو تقصير في حقوق الله تعالى، أو على الأقل تفويت الحكمة التي من أجلها شرع النكاح، وهي المودة والألفة والنسل الصالح، وإما أن يأذن بالطلاق والفرق، وهو ما اتجه إليه التشريع الإسلامي، وبذلك علم أن الطلاق قد يتمحض طريقاً لإنهاء الشقاق والخلاف بين الزوجين؛ ليستأنف الزوجان بعده حياتهما منفردين أو مرتبطين بروابط زوجية أخرى، حيث يجد كل منهما من يألفه ويحمله، قال تعالى: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٣٠].

المحور الثاني: أسباب الطلاق في العراق وبخاصة في مدينة السليمانية

سأتناول في هذا المحور ذكر أهم أسباب الطلاق، ويمكن تصنيف هذه الأسباب على عوامل متعددة، أذكرها فيما يأتي⁶¹²:

أولاً: عوامل سياسية وأمنية طارئة

1- التوترات الطائفية: من الأسباب الطارئة على المجتمع العراقي والتي كان لها وقع شديد على انتشار ظاهرة الطلاق، مسألة التفرقة الطائفية، إذ من المعلوم أن المجتمع العراقي يتكون من أطيايف عرقية ودينية مختلفة، منهم عرب وأكراد وتركمان، وغيرها من الأعراق. ثم تنقسم هذه الأعراق أيضاً من ناحية التوجهات إلى سنة وشيعة، حيث ترد دعاوى لنساء يطلبن التفريق تحت ضغط من الأهل لأن الزوج يخالف الزوجة في المذهب مع كونهما قد عاشا سنوات طوال معاً دون أن يكون اختلاف المذهب سبباً ولو بسيطاً للخلاف. والحرب الطائفية التي شنتها الجماعات المسلحة التي تؤمن بالنقاء الطائفي لم تؤد فقط إلى تشريد ملايين من العراقيين في داخل بلدهم وخارجه؛ بل أدت إلى تدمير بنية المجتمع العراقي من خلال ترسيم حدوده بين سني، وشيعي، وكرد، وتركمني، ومسيحي، ومسلم. فبعد خمسة أعوام من التطهير والجثث المرمية قرب مكبات النفايات، عرفت العديد من المدن العراقية تقسيمات لمناطقها، فأصبحت هنالك مناطق

⁶¹² وقفت على هذه الأسباب من خلال مقابلة شخصية مع الباحثة الاجتماعية نيكار محمد في المحكمة الشرعية في مدينة السليمانية بتاريخ: 2010/06/01م، بالعراق.

شيعية وسنية تفصلها نقاط تفتيش وأسوار اسمنتية. كل هذا أثر علي طبيعة المجتمع العراقي الذي كان الزواج المختلط فيه أمراً شائعاً لا يأخذ البعد الطائفي فيه أي تأثير.

2- الوضع الأمني والحروب والنزاعات: عرف الوضع الأمني في العراق تأزماً شديداً سواء خلال الحروب التي عرفت المنطقة، أو بعد انتهاء فترة الحرب المباشرة، حيث كانت جل المناطق العراقية تعيش حالة من الفوضى والألم، حيث لا يأمن الإنسان على نفسه ولا أهله ولا ماله، فهو معرض للقتل في أي لحظة بسبب النزاعات المسلحة بين الطوائف المتقاتلة من جهة، وقوات الاحتلال وحلفائها من جهة أخرى. ولقد ترتبت على ذلك صعوبات جمة سواء ما تعلق بالجانب المعيشي، أو ما تعلق بالحفاظ على حياة الأشخاص أنفسهم، إذ كانوا بين ناري الصراعات المسلحة، والاشتباه في الانتماء إلى طوائف معينة، مما يعني القتل أو السجن لمدة لا يعلمها إلا الله تعالى. كل هذه العوامل أدت إلى زعزعة الكثير من العوائل العراقية بسبب صعوبة الحياة واستحالتها في مناطق النزاع، ولجوء الكثير منها إلى الطلاق بحثاً عن حياة أيسر أو للتقليل من العبء الذي يتحمله كلا الطرفين.

3- حملات التشريد: حيث أدت الحروب المتتالية، والنزاعات الدامية بين الطوائف المتقاتلة إلى تغيير في النسيج المجتمعي العراقي، ونزوح عشرات الآلاف من العوائل والأفراد من المناطق الدامية إلى مناطق أقل خطورة، تاركين وراءهم أغلب ما يملكونه من متاع، إلى مناطق جديدة لم يتعودوا العيش فيها، بحثاً عن حياة أقل عناءً وعرضة للموت. وفي كثير من الأحيان يتسبب هذا التشريد في التفريق بين العائلة الواحدة لصعوبة تحصيل الرزق فيعيش الأب مثلاً في منطقة وبقية الأسرة في مكان آخر، فيحدث الانفصال مع مرور الوقت لعدم إمكانية تلبية ضرورات العيش للأسرة، وقد يكون بسبب عدم تأقلم أحد الطرفين مع الوضع الجديد فيختار الانفصال وبداية حياة جديدة على المواصل في حياة الكدح⁶¹³.

ثانياً: عوامل اقتصادية

1- مشكلات السكن وغلاء الأسعار: حيث إن الكثير من حالات الطلاق تكون نتيجة عدم توفر السكن بسبب قلته أو ارتفاع أسعاره، والبيت حق من حقوق الزوجة، وقد تصبر على عدم توفره لبرهة من الزمن، ولكن إذا طالت المدة فإنها تشعر بالضيق وعدم توفر أبسط مقومات العيشة الهنيئة، وقد ترى أترابها وهن يهنأن ببيوت فارهة، فتضطر إلى طلب الطلاق بحثاً عن يوفّر لها بيتاً تشعر فيه باستقلالها.

⁶¹³ مقابلة شخصية مع الباحثة الاجتماعية نيكار محمد في المحكمة الشرعية في مدينة السليمانية بتاريخ: 2010/06/01م، بالعراق. وانظر أيضاً موقع:

http://www.aliraqnews.com/new/index.php?option=com_content&view=article&id=13725:2010-05-24-08-11-16&catid=13:politics&Itemid=26

2- البطالة: البطالة في العراق إحدى أهم أسباب الطلاق، حيث إن سوء الأوضاع الاقتصادية بسبب الحرب والنزاعات المتتالية أدت إلى غياب أي اقتصاد هادف نافع لأفراد الشعب، وشيوع الفوضى على كل المستويات أدت إلى استحواذ جهات نافذة على موارد الدولة، ومواجهة أفراد الشعب لأزمات حادة تجعل مداخلهم محدودة جداً، إضافة إلى التضخم الحادث في الاقتصاد والذي يجعل من العملة المحلية مجرد أوراق قيمة طبعها أكثر من قيمتها في السوق، وهذا بدوره يجعل الاقتصاد العام في حالة ركود تام ومتواصل فتقل الحاجة إلى العمال، مما يجعل أكبر شريحة منهم تعاني البطالة والجوع، وعدم المقدرة على الوفاء بمتطلبات المعيشة لأسرهم فتنشأ الصراعات الأسرية ويحدث الانفصال بين المتزوجين، وترتفع نسبة الطلاق الناشئة عن البطالة.

3- المسائل المالية: لا يمكن للحياة الزوجية أن تستمر من دون المال، إلا مع مشقة وحرَج شديد، والمسائل المالية داخل إطار الحياة الزوجية واحدة من أكثر أسباب الطلاق شيوعاً. أكثر الأزواج نجاحاً هم الذين تتطابق وجهات نظرهم فيما يتعلق بكيفية إدارة المال في إطار العلاقة الزوجية. وسوء إدارة المال قد يؤدي إلى الطلاق، سواء بعدم قدرة الزوج، أو الزوجين معاً، على الوفاء بمتطلبات الأسرة، أو بسبب الاختلاف في المزاج وترتيب أولويات الإنفاق بين الزوجين، أو عندما تتراكم الديون بسبب سوء إدارة ميزانية الأسرة.

ثالثاً: عوامل اجتماعية

1- الزواج القسري: تشير سجلات محكمة الكرخ وهي إحدى أكبر محاكم بغداد إلى زيادة هذه الحالات في العام 2008 بنسبة 20% عن السنة التي سبقتها في غياب إحصاءات رسمية على مستوى العراق. و يكون الطلاق بين شابات وشباب أرغموا على الزواج من قبل الأهل قبل أن ينضجوا لتحمل أعباء مسؤوليات الحياة الزوجية.

2- المكالمات الهاتفية وإثارة الشك والغيرة: قد تكون الغيرة مطلوبة أحياناً، فهي تضفي بعض التوابل على الحياة الزوجية، لكن عندما تكون الغيرة حالة مرضية تزيد على حدها ويبالغ فيها تتحول إلى عامل يهدد الحياة الزوجية وتكون مفتاحاً للطلاق. فالغيرة تجاه كل حركة أو لفظة أو مكالمات هاتفية، تعني الشك في الطرف الآخر وتؤدي إلى عدم الثقة. والطلاق سيتوقف على الطرف الآخر وعلى قدرته على تحمل هذه الغيرة القاتلة. فللغيرة تأثير مهم في العلاقة الزوجية وعدم استقرارها فالمكالمات الهاتفية بين الزوج وفتاة أخرى تشير الزوجة وقد تتحول هذه المسألة لتكون سبباً للتفريق بين الزوجين .

3- الزواج من ثانية: علاج لمشكلة اجتماعية خطيرة، وهي ظاهرة العنوسة وبخاصة في بلد مثل العراق الذي عرف تناقصاً في عدد الذكور بسبب القتل الذي أعمله المحتل في الشباب العراقي فأتى على خيرته، وتسبب في ترميل الكثير من النساء، وبقاء البقية منهن دون زوج. ومع ذلك كله صور الإعلام أن التعدد مناقض لحقوق المرأة وقدح في كرامتها، وأظهرت الرجل على أنه وحش مفترس لا يفكر إلا في إرضاء نزواته على حساب المرأة وأسرته، مما يدفع بالكثير من النساء إلى طلب الطلاق والانفصال، حيث يفضلن ذلك على الاشتراك في زوج واحد.

4- الانفتاح الذي قاد إلى تبدل كثير من المفاهيم المجتمعية: حيث إن من آثار الغزو الأمريكي للعراق ذلك الانفتاح الكبير على الغرب بكل ما يحمله من حسنات وسيئات، بعد أن كان المجتمع العراقي محافظاً مغلقاً على نفسه في الفترة التي سبقت الغزو، نراه يتسابق إلى تقليد الأمم الكافرة في الكثير من عاداته وأفكاره متأثراً بالإعلام والقنوات الفضائية وما يعرض فيها من برامج وأفلام، والتي تنشر قيم المجتمع الغربي الداعي إلى الحرية المطلقة للجنسين، والتحرر من كل التقاليد والقيم، والذي شكل متنفساً لكثير من العراقيين وبخاصة في حالة الحرب التي تأتي على الأخضر واليابس وتحدث ضغطاً نفسياً رهيباً يسعى كل فرد للتخلص منه عند أول فرصة. مثل هذه الأوضاع تخلق نزاعاً مجتمعياً داخلياً عنيفاً بين أفرادها يتجلى في المشكلات الاجتماعية الطارئة على المجتمع وبخاصة بين الزوجين عندما يغيب التفاهم، ويسعى كل فرد إلى الجري وراء نزواته دون النظر إلى عواقب الأمور، فتكثر حالات الطلاق، وينتشر التفكك الأسري.

5- تدخل أهل الزوجة: وعادة ما يكون ذلك من أهم الأسباب المؤدية إلى الطلاق، إذ إنهم عوض التخفيف من حدة المشكلات الواقعة بين الطرفين، فإنهم يؤججون نارها، ويتعصب كل طرف لرأيه على حساب مصلحة الأسرة والزوجين والأولاد. ومن خلال التجربة فإن المشكلات التي تحدث بين الزوجين قد تحل تدريجياً لو تركت دون تدخل الأقارب، فإن على الزوجين تعلم فن التخاطب والتشاور لحل المشكلات التي تطرأ على العائلة، ومحاولة الابتعاد عن أي تدخل خارجي ما كان ذلك ممكناً، وإذا حدث ذلك فلا بد أن يكون مضبوطاً بضابط الشرع من الحرص على مصلحة الزوجين والعائلة ككل، ومراعاة الحكمة والتعقل، والبعد عن التعصب والانفعال وترفع طرف على طرف آخر.

6- اضطراب الزوجة للمكوث مع شريكها في منطقة تسود فيها طائفة الزوج وانقطاعها عن أهلها وأصدقائها، مما يتولد عنه ضغط نفسي على الزوجة، فيدفعها إلى الخطأ والثوران على الوضع الذي تعيشه، ومحاولة التخلص منه بأي طريقة، وعادة ما يكون الطلاق أيسر السبل المؤدية إلى ذلك خاصة إذا رفض الزوج الخضوع إلى مطالب زوجته.

7- انهيار التواصل: لا تخلو علاقة زوجية واحدة من الخلافات و المشكلات، لكن التواصل بين الزوجين كفيل بالقضاء عليها قبل أن تتفاقم. الكثير من الأزواج يصلون إلى درجة أنه لا يمكنهم الحديث مع الطرف الآخر، وعدم وجود التواصل بين الزوجين ربما يؤدي إلى تأجيل هذه الخلافات، لكن، خلاف بعد آخر يتطور الأمر إلى صراع بين الزوجين، والوصول إلى مرحلة الصراع يعني اقترابهما من حافة انهيار العلاقة الزوجية.

8- العنف الجسدي والعاطفي: أخطر ما يمكن أن يضرب العلاقة الزوجية في مقتل هو الإيذاء الجسدي، والخشونة، والعنف، والضرب، وكذلك الإيذاء العاطفي، اللامبالاة، والسخرية، والإهانة، والشتائم، واللجوء إلى الإيذاء يعني أن رصيد الحب نفذ من الحياة الزوجية ويعني أن صبر الزوجين نفذ أيضاً. فبدلاً من حل الحوار بالكلمات تستخدم الشتائم واللكمات، أي حياة زوجية يمكن أن تستمر في هذا المناخ؟

9- تسرب الملل: ربما يتساءل بعضهم: كيف يمكن للبعض أن تستمر علاقاتهم الزوجية إلى نهاية حياتهم؟ يكمن السر في عدم سماح هؤلاء الأزواج للملل بالتسرب إلى حياتهم. الملل أحد أهم أسباب الطلاق، إذ يشعر الزوجان بعد سنوات من الزواج بأن الحياة الزوجية فقدت بهجتها وإثارتها، وأن شرارة الحب بينهما قد أطفئت. الكثير من الأزواج يتخلصون من هذا الملل عن طريق الحل الصعب وهو الطلاق.

10- تربية الأبناء: يدفن الكثير من الأزواج خلافاتهم خوفاً على مستقبل أبنائهم، لكن الغريب أن هؤلاء الأبناء يمكن أن يكونوا السبب وراء الطلاق في الكثير من الزيجات. فالإهمال وسوء معاملة الأبناء تارة أو خلافات الزوجين في طريقة تربية الأبناء تارة أخرى، أسباب يمكن أن تؤدي إلى الطلاق.

رابعاً: عوامل أخلاقية وتربوية

1- ضعف النظرة للزواج وقديسيته: فكثير من من الأزواج ينظرون إلى الزواج على أنه وجه جميل، وبيت منظم وعشاء فاخر، ويقصره بعضهم على جانب الاستمتاع الحيواني دون النظر إلى الأهداف السامية التي رتبها الشارع الحكيم على الزواج، من السكن والمودة والرحمة الناشئة بين الزوجين، والذرية التي تحفظ بقاء النسل. وكثيراً ما تؤدي مثل هذه النظرة إلى غياب الانسجام بين الزوجين وغلبة الأنانية على العلاقة التي تربط بينهما، وتمحضها على الجانب الدنيوي دون أي اعتبارات أخروية تجعل من هذه العلاقة طاعة وقربة إلى الله قبل أن تكون علاقة دنيوية بين فردين.

2- عدم الامتثال لتوجيهات الشرع الحنيف في حسن الاختيار: فقد حث الشارع الحنيف على اختيار الأصلح وجعل الدين هو قوام هذا الاختيار، فإن الرجل الصالح والمرأة الصالحة يحصران على مراقبة الله

في كل شيء يكون بينهما أو بين كل واحد منهما وبقية المجتمع الذي يعيشان فيه. وقد تقدمت نماذج من أقوال الرسول > في الحث على حسن الاختيار منها قوله >: «تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم»⁶¹⁴. وقال: «لا تزوجوا النساء لحسنهن، فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تزوجوهن لأموالهن فلعل أموالهن أن تطغيهن ولكن تزوجوهن على الدين، ولأمة خرماء سوداء ذات دين، أفضل»⁶¹⁵. وقال: «تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»⁶¹⁶. وقال للمغيرة بن شعبة عندما خطب امرأة: «انظر إليها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»⁶¹⁷. وقال: «تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم»⁶¹⁸. وقال لأولياء النساء: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد»⁶¹⁹.

3- التسرع والاستعجال وعدم التأني: وخاصة أثناء الغضب، وعدم تحمل أبسط الأمور وصغائرها، ولقد قال النبي > للرجل الذي طلب منه النصيحة: «لا تغضب، فردد مراراً لا تغضب»⁶²⁰. فلا بد من معالجة المشاكل الحادثة بين الزوجين بحكمة وصبر وتأن، وحسن اختيار لطريقة معالجة المشكلات، وأفضل الأوقات لذلك، ومراعاة الحالة النفسية والجسدية لكل طرف، والصبر على الأخطاء الصغيرة فإن الكمال لله تعالى ولا يخلو إنسان من عيب أو خطأ أو معصية، ولكن بالنصح ينصلح الحال.

4- الخيانة الزوجية: الخيانة الزوجية واحدة من أهم أسباب الطلاق. فعندما يقيم أحد الزوجين علاقة محرمة مع طرف ثالث، يكون هذا مؤشراً على انهيار فعلي للحياة الزوجية، فالأزواج الناجحون في علاقاتهم الزوجية لا يسقطون بسهولة في بئرها. والخيانة حتى مرة واحدة، كقيلة بالقضاء على الحياة الزوجية، فعندما تُكتشف من الصعب أن تستمر العلاقة الزوجية.

خامساً: عوامل صحية

⁶¹⁴ تقدم تخريجه ص7.

⁶¹⁵ تقدم تخريجه ص7.

⁶¹⁶ تقدم تخريجه ص7.

⁶¹⁷ تقدم تخريجه ص7.

⁶¹⁸ تقدم تخريجه ص7.

⁶¹⁹ تقدم تخريجه ص7.

⁶²⁰ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، ج5، ص2267، رقم الحديث 5765.

1- المشكلات الجنسية: الجنس أمر لا بد منه لاستقرار أي علاقة زوجية، إنه يبقى حرارة الحميمية على قيد الحياة، لكن في الوقت نفسه لا يوجد زواج يأخذ العلامة الكاملة فيما يتعلق بالعلاقة الجنسية، والمشكلات الناتجة منها لا بد أن تظهر في يوم ما، فالضغوط الهائلة تتزايد مع مرور السنوات على الزواج، وقد تصاب العلاقة الجنسية ببعض الملل أحياناً. عندما يجري حل المشكلات الجنسية داخل غرفة النوم بهدوء وبعض التفاهم، يبقى الزواج في أمان، لكن عندما يشعر الزوجان بعدم الرضا عن الحياة الجنسية ولا يستطيعان التحاور بشأن ذلك تتفاقم الخلافات، وفي حالات كثيرة يمر الطلاق عبر غرف النوم. فالحقبات الجنسية إحدى مسببات الطلاق إذ غالباً ما تشتكي الزوجة من إهمال زوجها لها وعدم معاشرتها وقد تكون دواعي ذلك نفسية ناتجة عن الظروف الصعبة التي يعيشها المواطن العراقي في ظل التوترات الحالية.

2- الإدمان: عندما يقع أحد الزوجين فريسة في براثن إدمان المخدرات أو الخمر، فإنه يرتكب الكثير من الأخطاء ضد مصلحة العلاقة الزوجية فيهدر الأموال، ويسبب الإهمال والأذى الجسدي للطرف الآخر، ويدخل في علاقات مشبوهة تسيء إلى العلاقة الزوجية. والإدمان والحياة الزوجية المستقرة لا يجتمعان تحت سقف واحد.

سادساً: عوامل أخرى

1- الهواتف النقالة: بعض طلبات التفريق التي تقدم إلى المحاكم العراقية تتحدث عن خلافات بسبب الهواتف التي تصل إلى الزوج في أوقات غير مناسبة وأحياناً إلى الزوجة، أو أن أحدهما يخفي رقم هاتف نقال سري عن صاحبه فيتهم أحدهما الآخر بالخيانة ويلجأ إلى المحاكم طالبا الطلاق.

2- انعدام الوعي القانوني: إن المادة 39 من القانون العراقي المتعلق بالأحوال الشخصية (رقم 188 لسنة 1959 المعدل) تنص على وجوب إقامة الدعوى في المحكمة الشرعية، لمن يريد الطلاق واستحصال حكم به. إلا أننا نجد أن الظاهر والأغلب هو إيقاع الطلاق خارج المحكمة غيابياً أو الطلاق الرضائي (الخلع). وهو أمر يحدث بسبب انعدام الوعي القانوني.

المحور الثالث: أرقام وإحصاءات

نتيجة جملة عوامل سياسية، واقتصادية، واجتماعية، عرفها العراق في السنوات الأخيرة، تفاقمت ظاهرة الطلاق حيث تعرضت الكثير من الأسر للتفكك مما أدى إلى إلحاق العديد من الأضرار في المجتمع

وبنيانه. ويعزو المختصون السبب في تفاقم ظاهرة الطلاق في العراق عموماً وفي السليمانية خصوصاً إلى الانفتاح الذي بدأ يشهده هذا البلد بعد سقوط النظام السابق عام 2003م، والذي قاد بدوره إلى تبدل الكثير من المفاهيم المجتمعية، حتى أضحي الطلاق أمراً مقبولاً وظاهرة عادية. فقد شهدت المحاكم العراقية في المدة الأخيرة تفاقماً لهذه الظاهرة، وارتفاعاً مطرداً في نسب حالات الطلاق بين مختلف فئات المجتمع العراقي. ولقد لاحظ المختصون أن ما بين 40% إلى 60% من حالات الزواج الجديدة تنتهي بالطلاق، كما أن الفئات العمرية التي تكثر بينها هذه الظاهرة الطارئة تمتد بين الفئات 25 إلى 40 سنة.

ورغم غياب إحصاءات رسمية دقيقة وذلك بسبب حالة الفوضى والاستقرار التي يعيشها العراق، إلا أن العديد من الجهات تقدم بعض المعلومات والإحصاءات التي قد تعطي تصوراً ولو بصورة جزئية عن حجم هذه المشكلة. فقد أعلن مجلس القضاء الأعلى أعداد الدعاوى التي دخلت المحاكم والتي تخص الطلاق وتحديدًا لعام 2006م أنها قد بلغت 145.444 دعوى للطلاق، وقد تم حسم 142.000 حالة منها. كما أن قاضي الأحوال الشخصية في الكرخ ذكر أن مجموع دعاوى الطلاق لسنة 2004م و 2005م في العراق بلغت أكثر من ربع مليون. وأشار إلى أن عام 2004م شهد نحو 161718 حالة طلاق يقابلها عدد حالات زواج في السنة نفسها بقرابة 313753. كما أنه بلغت حالات الطلاق في سنة 2005م: 145444 حالة، يقابلها حالات زواج في السنة نفسها 342211 حالة.

وقد سجلت أرقام في محكمة الأحوال الشخصية في مدينة ميسان ما بين 52 و 75 حالة طلاق يوميًا، أما الأنبار فسجلت 35-42 حالة طلاق يوميًا، وكربلاء أكثر من 45 حالة طلاق يوميًا، وهكذا في عموم محافظات العراق⁶²¹.

وتشير سجلات محكمة الكرخ (وهي واحدة من أكبر المحاكم في العراق) إلى أن عام 2007م شهد 745 دعوى تفريق تم حسم 695 منها. أما دعاوى الطلاق فبلغت 500 دعوى حسم منها 480 وأبطلت 20 دعوى، وبهذا يكون عام 2007م قد شهد 1175 دعوى تفريق وطلاق بزيادة قدرها 20% عن سنة 2006م.

أما مدينة السليمانية فقد أظهر إحصاء لمديرية الجنسية والأحوال المدنية التابعة لها تسجيل 586 حالة انفصال بين الأزواج خلال الأشهر الخمسة الأولى من سنة 2008م في حدود مدينة السليمانية فقط.

⁶²¹ مقابلة شخصية مع الباحثة الاجتماعية نيكار محمد في المحكمة الشرعية في مدينة السليمانية بتاريخ: 01/06/2010م، بالعراق.

وانظر أيضاً موقع:

http://www.aliraqnews.com/new/index.php?option=com_content&view=article&id=13725:2010-05-24-08-11-16&catid=13:politics&Itemid=26

وجاء في الإحصاء أن 5 آلاف و589 حالة زواج سجلت في السليمانية والأقضية والنواحي التابعة لها خلال الفترة المذكورة⁶²².

كما ذكرت محكمة الأحوال الشخصية في السليمانية أنها سجلت حوالي 17 ألف حالة زواج، ونحو ثلاثة آلاف حالة طلاق وتفريق خلال سنة 2008م. وبينت الإحصائية أنه قد تم تسجيل 16720 حالة زواج منها: 14809 حالة سجلت داخل المحاكم، و1911 حالة زواج عرقي⁶²³.

ولا شك أن ثلاثة آلاف حالة طلاق خلال سنة واحدة ليس هو بالعدد القليل، وخاصة أنها في مدينة واحدة من مدن العراق، وعند محاولة معرفة متوسط عدد حالات الطلاق من خلال قسمة العدد المشار إليه على شهور السنة يتبين لنا أن معدل عدد حالات الطلاق شهرياً قد بلغ 250 حالة، أي بمعدل 8,33 حالة يومياً.

كل هذه الأرقام المخيفة تنذر بزعزعة أركان المجتمع العراقي ككل، وتهدد سلامة مستقبله؛ مما ينبغي النظر في هذه الظاهرة، ومعرفة أسبابها ثم إيجاد الحلول الناجعة للقضاء عليها، أو التقليل منها على الأقل.

المحور الرابع: الحلول المقترحة لعلاج ظاهرة الطلاق في العراق

بعد عرض أهم أسباب الطلاق في العراق عموماً، ومدينة السليمانية خصوصاً، سأحاول في هذا القسم اقتراح بعض الحلول لهذه الظاهرة التي تنهش في عضد المجتمع العراقي، وتأخذ هذه الحلول أبعاداً خمسة تتمثل فيما يأتي:

أولاً: الجانب الشرعي

هناك حكم كبيرة في أحكام الطلاق الشرعية التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية القولية والفعلية والتقريرية، سواء منها ما شرع استقلالاً، وما كان لسبب نزول أو ورود، وسواء منها ما تعلق بشخص الرسول ج، وما تعلق بأحد من الصحابة رضوان الله عليهم، وتتعلق هذه الحكم بفلسفة التشريع الإسلامي في إباحة الطلاق وتثبيت منهجه الوسط الذي لا إفراط فيه ولا تفريط فهو منهج يجمع بين الاعتراف بالواقع وتضييق المصادر، ويمزج بين درء المفسدة وتسهيل سبل العودة لمن أراد العدول، ورغب في الإصلاح.

⁶²² مقابلة شخصية مع الباحثة الاجتماعية نيكار محمد في المحكمة الشرعية في مدينة السليمانية بتاريخ: 2010/06/01م، بالعراق.

وانظر أيضاً موقع:

http://www.ninanews.com/arabic/News_Details.asp?ar95_VQ=EMJDHK

⁶²³ المصدر السابق.

وبناء على ذلك فقد أبحاث الشريعة الإسلامية الطلاق حينما تصل الحياة الزوجية إلى طريق مسدود، وتنتفي الحكمة عقلا وشرعا في البقاء تحت سقف واحد لا يجمع بين من تحته مودة ولا رحمة، ولا يؤلف بينهما عطف ولا حنان، فليس ثمة ما يبرر استمرار الحياة الزوجية، فاستمرارها جريمة لأنه يخرج جيلا يؤذي الأسرة والمجتمع، وينبت الأطفال الذين تفرقت بهم السبل، ورضعوا من ثدي الغل والحقد، وتغذت أجسادهم من البغضاء والكراهية، فهم وبال على أسرهم ومجتمعهم، ومصدر شقاء وبؤس، ولذلك فإن الشريعة الإسلامية قدرت أن مراجعة الحق خير من التماذي في الباطل، وجعلت الطلاق مباحا، وقد وعد الله بالغنى في حالتي الفراق والنكاح جميعا فقال: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النور: ٣٢]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٣٠]⁶²⁴.

وهناك أحكام شرعية تتعلق بالطلاق كالعدة، والخلع، والإيلاء، والنفقة، والكسوة، وحضانة الأطفال، والحرمان من الميراث، ونحو ذلك من الأحكام، فقد استصحب الشارع عددا من الحقوق ورتب لكل حق ما يناسبه من الأحكام، فالعدة إنما يتبين حكمها إذا عرف ما فيها من الحقوق: ففيها حق الله وهو: امتثال أمره وطلب مرضاته، وحق للزوج المطلق وهو: اتساع زمن الرجعة له، وحق للزوجة وهو: استحقاقها للنفقة والسكنى ما دامت في العدة، وحق للولد وهو: الاحتياط في ثبوت نسبه وأن لا يختلط بغيره، وحق للزوج الثاني وهو: أن لا يسقي ماءه زرع غيره، ورتب الشارع على كل واحد من هذه الحقوق ما يناسبه من الأحكام؛ فرتب على رعاية حقه هو لزوم المنزل وأنها لا تخرج، ورتب على حق المطلق تمكينه من الرجعة ما دامت في العدة، وعلى حقها استحقاق النفقة والسكنى، وعلى حق الولد ثبوت نسبه وإحاقه بأبيه دون غيره، وعلى حق الزوج الثاني دخوله على بصيرة برحم بريء غير مشغول بولد لغيره؛ فكان في جعلها ثلاثة قروء رعاية لهذه الحقوق⁶²⁵.

وقد نظر الشرع إلى عدد من الحكم حينما رتب جملة من الأحكام على الطلاق البائن فإن الشارع حرّمها عليه حتى تنكح زوجا غيره عقوبة له، ولعن المحلل والمحلل له لمناقضتهما ما قصده الله سبحانه من عقوبته، وكان من تمام هذه العقوبة طول مدة تحريمها عليه، فكان ذلك أبلغ فيما قصده الشارع من العقوبة؛ فإنه إذا علم أنها لا تحل له حتى تعتد بثلاثة قروء ثم يتزوجها آخر بنكاح رغبة مقصود لا تحليل موجب للجنة ويفارقها وتعتد من فراقه ثلاثة قروء آخر؛ طال عليه الانتظار وعيل صبره فأمسك عن الطلاق الثلاث وهذا

⁶²⁴ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، 1978م)،

ج9، ص319.

⁶²⁵ المصدر السابق، ج9، ص319.

واقع على وفق الحكمة والمصلحة والزجر⁶²⁶. وكذلك المخيرة فإنها لو جعلت عدتها حيضة واحدة لبادرت إلى التزوج بعدها وأيس منها زوجها فإذا جعلت ثلاث حيض طال زمن انتظارها وحبسها عن الأزواج ولعلها تتذكر زوجها فيها وترغب في رجعه ويزول ما عندها من الوحشة.

ثانياً: التوعية القضائية

هناك عدد من الدوائر التي يجب أن يلجأ إليها الزوج الذي يريد الطلاق، أو الزوجة التي ضاقت ذرعاً بزوجها، وأضحى بيتها على شفا جرف هار، وتتمثل هذه الدوائر في الجهاز القضائي، ومكاتب المحاماة، ولجان الإفتاء، وأئمة المساجد، والغرض من هذا اللجوء معرفة الأحكام الشرعية، وتوثيق الطلاق بصك رسمي لإثبات الحقوق التي تعقب الطلاق، وتعتبر هذه المرحلة هي الفرصة الأخيرة لإصلاح ذات البين، وتذكير الزوج بالله، واليوم الآخر، وحرمة الإضرار بالناس وإيذاء المؤمنين بغير ما اكتسبوا، ويناط هذا الدور بالقاضي أو المحامي أو المأذون أو العالم أو إمام المسجد الذي يلجأ إليه الزوج، فهم أمام أمرين: إما أن يتعاطوا مع القضية بروح مهنية وفنية مجردة عن أبعادها الإنسانية، ويبادر كل واحد منهم إلى إكمال الإجراء، وإما أن ينظروا إليها من جانب إنساني وشرعي فيؤدي كل واحد منهم دوراً إصلاحياً، ويدأب لرأب الصدع، ويستفرغ وسعه في ثني الزوج عن رأيه.

فيجب على دوائر القضاء والفتوى وأئمة المساجد التي تلجأ إليهم المطلقة أن تنظر إلى الأمر من خلال العقل والعاطفة، والمصلحة العامة والمصلحة الخاصة.

وإدراك هذه الحقيقة كفيل بمساعدة الأسرة على اتخاذ القرار السليم، والوصول إلى العلاج الحكيم، الذي يرأب الصدع، ويعالج المشكلة من جذورها. وإذا نظرنا إلى الجانب العملي في سيرة الرسول ج فإننا سنلاحظ هذه السنة واضحة، ونجد هذا الهدى بارزاً، فمن المعلوم أن النبي ج كان يضطلع بأعباء النبوة والقضاء والفتوى والدعوة والإصلاح والقيادة العسكرية، فلم يكن القضاء يمنعه من الشفاعة الحسنة التي يكون للشافع نصيب منها، وذلك إذا كان نوع القضية يمكن الشفاعة فيه ففي قصة بريرة التي خيرها النبي ج بعد عتقها فاحتارت فراق زوجها، فحزن زوجها لفراقها وجعل يتبعها في سكك المدينة يبكي عليها، فما كان من النبي > إلا أن طلب منها العودة إليه على سبيل الشفاعة، وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن زوج بريرة كان عبداً يقال له مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال

⁶²⁶ ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص274.

النبي > لعباس: يا عباس: ألا تعجب من حب مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثا، فقال النبي >: لو راجعته، قالت: يا رسول الله، تأمرني؟ قال: إنما أنا أشفع، قالت: لا حاجة لي فيه"627

ثالثاً: البيئة الاجتماعية

هناك روابط متينة تجمع الأسرة بأصولها التي انحدرت منها، فالفرع لا يستطيع الانسلاخ من جذوره، فتحتم هذه الروابط أن يعود كل واحد من الزوجين إلى أصوله حينما تتأزم الأمور، ويتسع خرق الخلاف على الراقع، ولا سيما الزوجة التي تمثل الجانب الأضعف في المعترك، فإنها تقوم باللجوء إلى بيت أبيها، وتحتمي بأسرتها، ويسبق ذلك إحساس أبيها وأمها وإخوتها بمرور مشكلة في حياتها الزوجية، ولا يقتصر التأثير في هذه المرحلة على الأسرة بل يشمل الأصدقاء المقربين، والجيران، وبناء على هذا فإن الأسرة والأصدقاء والجيران يقع عليهم عبء إصلاح ذات البين، ويتوجب عليهم رَأب الصدع.

فيتعين على هذه الأسرة أن تكون ملزمة بفلسفة التشريع الإسلامي التي تتعلق بالزواج، فهي الكفيلة بحضها على النظر في عواقب الأمور، وتغليب جلب المصلحة على درء المفسدة، وتذكير المنفصلين بما يترتب على هذا القرار من ضياع الأطفال، وخراب البيوت، وتتمثل هذه الفلسفة في إدراك مقاصد الشريعة الإسلامية الأصلية والتبعية في النكاح، والتي لخصها الشاطبي في قوله: "إن النكاح مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح"628.

فهذه الحكم الكبيرة تصلح أن تكون مدخلا لجهود الأسرة في إصلاح ذات البين، لأنها تبين أن العلاقة الزوجية رفيعة المنزل، متعددة الثمرات، فهي جديرة بإصلاح ما انفرط منها، وتقويم ما انفصم من عرى أسباجها.

رابعاً: الالتزام بأحكام الشرع

لا شك أن أحكام الطلاق في الشريعة الإسلامية تشمل كل المراحل التي تبدأ بأسباب الطلاق، وتنتهي بالآثار المالية والاجتماعية والأخلاقية المترتبة عليه، فإذا وقع الطلاق فانفصل كل واحد من الزوجين

627 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي غ على زوج بريرة، ج5، ص2023، رقم الحديث 4979.

628 الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات (بيروت: دارالمعرفة، د.ط، د.ت)، ج2، ص397.

عن الآخر، وانصرف للبحث عن حياة زوجية جديدة يجد فيها عوضاً عن الحياة التي انتهت بالطلاق، فحينئذ تنصرف جهود المصلحين لتخفيف الأضرار المادية والمعنوية للطلاق، ولن نجد مدخلاً لهذه المرحلة أفضل من حث المطلق والمطلقة على الالتزام بأحكام الشريعة التي وردت في كتاب الله والسنة النبوية. وإذا عزم الزوج على الطلاق فهناك قيود وضعتها الشريعة الإسلامية تخفف آثار الطلاق، وتكبح جماح الغضب والرغبة في الانتقام.

خامساً: التقاليد الاجتماعية

تختلف الأعراف والتقاليد الاجتماعية من مجتمع إلى مجتمع، وتؤثر في قضية الطلاق سلباً أو إيجاباً، فالمطلق والمطلقة لا ينفصلان عن المجتمع بعد الطلاق، بل يظلان داخل حدوده، ويتأثران بمد أعرافه وجزرها، فكثير من هذه التقاليد تحول بين المطلق والمطلقة - بنسب متفاوتة - وبين تأسيس حياة جديدة، يجد كل واحد منهما فيها ما حرم منه في حياته الزوجية الأولى من المودة والرحمة، ليتحقق بذلك ما وعد الله به - في محكم التنزيل - من الغنى عند التفرق.

والمقصود من التقاليد الاجتماعية في هذا المحور نظرة المجتمع إلى المطلقة، وأسلوبه في التعامل معها، فإن الثابت في زماننا هذا أن المطلقة تعتبر في نظر المجتمع متهمة حتى يثبت العكس، فتحاط بأسوار من الشك والريبة تضاعف محتتها، وتسد الطرق في وجهها، وهذا السلوك الاجتماعي بعيد عن ما كان عليه النبي ج وأصحابه رضي الله عنهم.

الخاتمة

من خلال هذا البحث المتعلق بأسباب الطلاق في العراق عموماً والسليمانية خصوصاً وحلولها، يمكنني تلخيص أهم النتائج التي توصلت إليها فيما يأتي:

1- الطلاق هو رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بلفظ مخصوص أو ما يقوم مقامه، وهو دواء يلجأ إليه في حالة عدم إمكان استمرار الحياة الزوجية. فتقطع العلاقة بالطلاق حفاظاً على حقوق الطرفين في استئناف حياة جديدة بعد استنفاد كل السبل المتوفرة للتوفيق والإصلاح.

2- الحكمة من مشروعية الطلاق هو علاج الوضع الرديء، والحال المفجع، الذي قد يصيب الأسرة التي هي البنية الأولى لبناء المجتمع إذا حصل ما يقطع هذه المودة ويفسد هذا التفاهم، كأن تفسد أخلاق أحد الزوجين فيندفع في تيار الفجور والانحراف، ويعجز المصلحون عن رده إلى الاستقامة، أو يحدث بين

الزوجين تنافر في الطباع وتخالف في العادات أو يلقي في نفس أحدهما كراهية الآخر والسأم منه، والتبرم من أفعاله، أو كون الزوج عقيماً أو إصابته بمرض معد خطير، أو غيابه غيبة لا يعلم فيها حاله، ولا حياته من موته.

3- شهدت المحاكم العراقية عموماً ومحاكم السليمانية خصوصاً تفاقماً لهذه الظاهرة، وارتفاعاً مطرداً في نسب حالات الطلاق بين مختلف فئات المجتمع العراقي. ولقد لاحظ المختصون أن ما بين 40% إلى 60% من حالات الزواج الجديدة تنتهي بالطلاق، كما أن الفئات العمرية التي تكثر بينها هذه الظاهرة الطارئة تمتد بين الفئات 25 إلى 40 سنة.

4- أعلن مجلس القضاء الأعلى بأعداد الدعاوى التي دخلت المحاكم والتي تخص الطلاق وتحديدًا لعام 2006م أنها قد بلغت ما يقرب من 150,000 دعوى للطلاق. كما أن قاضي الأحوال الشخصية في الكرخ ذكر أن مجموع دعاوى الطلاق لسنة 2004م و2005م في العراق بلغت أكثر من ربع مليون دعوى. وأشار إلى أن عام 2004م شهد ما يقرب من 160,000 حالة طلاق يقابلها عدد حالات زواج في السنة نفسها ما يقرب من 310,000 حالة. كما أنه بلغت حالات الطلاق في سنة 2005م ما يقرب 145,000 حالة، تقابلها حالات زواج في السنة نفسها 342,000 حالة.

5- سجلت محكمة الأحوال الشخصية في مدينة ميسان معدل 65 حالة طلاق يومياً، أما الأنبار فسجلت معدل 40 حالة طلاق يومياً، وكرلاء معدل 45 حالة طلاق يومياً.

6- أشارت سجلات محكمة الكرخ (وهي واحدة من أكبر المحاكم في العراق) أن عام 2007م قد شهد ما يقرب من 1200 دعوى تفريق وطلاق بزيادة قدرها 20% عن عام 2006م.

7- أظهر إحصاء لمديرية الجنسية والأحوال المدنية التابع لمدينة السليمانية تسجيل 586 حالة انفصال بين الأزواج خلال الأشهر الخمسة الأولى من سنة 2008م في حدود مدينة السليمانية فقط، مع أن معدلات الزواج بلغت ما يقرب من 6,000 حالة زواج سجلت في السليمانية والأفضية والنواحي التابعة لها خلال الفترة المذكورة.

8- ذكرت محكمة الأحوال الشخصية في السليمانية أن المحكمة سجلت حوالي 17 ألف حالة زواج، ونحو ثلاثة آلاف حالة طلاق وتفريق خلال سنة 2008م. وبينت الإحصائية أنه تم تسجيل 16720 حالة زواج منها: 14809 حالة سجلت داخل المحاكم، و1911 حالة زواج عرقي.

9- تنوعت أسباب الطلاق في العراق عامة إلى عدة عوامل: منها ما هو متعلق بعوامل سياسية وأمنية طارئة، كالتوترات الطائفية، والوضع الأمني والحروب والنزاعات، وحملات التشريد. أما النوع الثاني فهو متعلق بالعوامل الاقتصادية، كمشكلات السكن وغلاء الأسعار، و البطالة، والمسائل المالية. ثم العوامل

الاجتماعية، كالزواج القسري، والغيرة، والزواج من ثانية، والانفتاح الذي قاد إلى تبدل الكثير من المفاهيم المجتمعية، وتدخل أهل الزوجة، واضطرار الزوجة للمكوث مع شريكها في منطقة تسود فيها طائفة الزوج وانقطاعها عن أهلها وأصدقائها، وانحياز التواصل بين الزوجين، والعنف الجسدي والعاطفي، وتسرب الملل إلى حياة الزوجين أو أحدهما، والمشكلات المتعلقة بتربية الأبناء. ثم عوامل أخلاقية وتربوية، كضعف النظرة للزواج وقديسيته، وعدم الامتثال لتوجيهات الشرع الحنيف في حسن الاختيار، والخيانة الزوجية، وخيانة أحد الزوجين. ثم عوامل صحية، كالمشكلات الجنسية، والإدمان. ثم عوامل أخرى، كالهواتف النقالة، وانعدام الوعي القانوني.

10- تنوعت أسباب الطلاق في السليمانية خاصة إلى عدة عوامل منها عامة: كتدخل الأقارب في الحياة الزوجية، والشك في سلوك أحد الزوجين أو كليهما، والأمراض النفسية، وضعف شخصية الزوج، وشرب الخمر وتعاطي المخدرات في منزل الزوجية. أما الأسباب الخاصة بشرائع معينة في المجتمع فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة شرائح رئيسية: الأولى: شريحة الموظفين، وأهم سبب في حدوث الطلاق هو استغلال الزوج لراتب الزوجة وتقصيره في النفقة عليها. الثانية: شريحة الأطباء، وأهم سبب لحصول الطلاق هو الشذوذ الجنسي عند الجماع بين الزوجين. الثالثة: شريحة المثقفين، وأهم سبب لحصول الطلاق هو ضرب الزوجات.

11- حاول الباحث اقتراح حلول لعلاج ظاهرة الطلاق في العراق عموماً، ومدينة السليمانية خصوصاً لا سيما ما يتعلق بالجانب الشرعي، ثم التوعية القضائية، ثم البيئة الاجتماعية، وأخيراً تهذيب التقاليد الاجتماعية فيما يخص نظرة المجتمع إلى المطلقة وطريقة التعامل معها.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد الكمال، شرح فتح القدير (الرياض: دار عالم الكتب، د.ط، 2003م).
- ابن حبان، محمد بن أحمد البستي، الصحيح، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م).
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، 1978م).

ابن عابدين، محمد أمين صلاح الدين، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الفكر، ط1، 1995م).

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن محمد المقدسي، المغني والشرح الكبير (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت).

أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م).

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

الخطاب، محمد بن محمد الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط3، 1992م).

الدردير، أبو البركات حمد بن محمد بن أحمد العدوي المالكي، الشرح الكبير (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، 1373هـ).

الدهلوي، أحمد شاه ولي الله ابن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ط، د.ت).

الزبيدي، محمد بن محمد المرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1965م).

الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م).

الزنجاني، محمود بن أحمد، تخریج الفروع على الأصول (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1398هـ).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات (بيروت: دارالمعرفة، د.ط، د.ت).

الشربيني، محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).

الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1999م).

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، الجامع الصحيح (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت).

المقابلات واللقاءات:

مقابلة شخصية مع الباحثة الاجتماعية نيكار محمد في المحكمة الشرعية في مدينة السليمانية بتاريخ:
2010/06/01م، بالعراق.

مواقع على الشبكة العنكبوتية:

http://www.aliraqnews.com/new/index.php?option=com_content&view=article&id=13725:2010-05-24-08-11-16&catid=13:politics&Itemid=26

http://www.ninanews.com/arabic/News_Details.asp?ar95_VQ=EMJDHK

<http://www.alitthad.com/paper.php?name=News&file=article&sid=21602>

البحث السادس

تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بين الزوجين

ماليزيا نموذجاً

الدكتور مسزيري بن سيتريس

ملخص البحث

استهدف هذا البحث تسليط الضوء على حكم تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بين الزوجين بالدراسة والتحليل الموضوعي لقضاياها في الفقه الإسلامي ومدى تطبيقه في المحاكم الشرعية بماليزيا، حيث قد تمّ فيه تناول آراء الفقهاء، وما ورد في قوانين الأسرة المسلمة حول هذا الحق. إن عملية تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج أصلها عادة سائدة في المجتمع المسلم الملايوي ثم فُتِنَ هذا الحق من ضمن قوانين الأسرة المسلمة. يرى الباحث أن هذه العادة لا تخالف الشرع، بل في تقسيم هذه الأموال بين الزوجين، تحقيق للعدالة. والتكييف الفقهي لهذه الأموال أنها شبيهة بشركة الأبدان، إلا أنها تجاوزت وجود عقد بين الزوجين. وعلى الرغم من قبول الباحث هذا التقسيم إلا أنه لا يتفق مع قرار المحكمة بتعميم إعطاء الزوجة العاملة النصف من الأموال المكتسبة والثالث للزوجة غير العاملة. وعلى القاضي أن يتحقق من مدى

مساهمة كل من الزوجين تحققاً دقيقاً فيها قبل تقسيمها بنسبة مئوية مثل 30%، أو 40%، أو 60%، أو 70%، أو 80%. وإذا ثبت للقاضي المساواة في الجهد والمساهمة فله أن يجعلها مناصفة بين الطرفين. ويقترح الباحث أن يقوم بعض الجهات بدراسة كيفية تحقيق مساهمة الزوجين في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج وكيفية تقسيمها تقسيماً مثالياً. وكما ينبغي توحيد تشريعات الأسرة وقوانينها المعمول بها في مختلف الولايات الماليزية في قانون وتشريع موحد يطبق في جميع الولايات، ومن هنا يتم تلافي الخلافات بين هذه القوانين، ويتم تحقيق العدالة بتطبيق هذه القوانين.

مقدمة:

تُعَدُّ قضية الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من القضايا المشهورة الشائعة في المحاكم الشرعية بماليزيا. وذلك لأن من الحقوق التي يختصم فيها الزوجان هي هذه الأموال، وخاصة إذا كانت الأموال كثيرة. وقد قررت قوانين الأسرة المسلمة بماليزيا حق المطالبة بتقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج إذا ما اختلف الزوجان. ويهدف هذا البحث إلى تحديد مفهوم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج، وتكييفها الفقهي، والأساس في تقسيم هذه الأموال، والمواد القانونية المتعلقة بالموضوع، ومدى تطبيقها في المحاكم الشرعية في ماليزيا.

مفهوم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج⁶²⁹:

⁶²⁹ ما يسمى باللغة الملايوية بـ (Harta Sepencarian). وهناك مصطلحات أخرى مستخدمة للمعنى نفسه في مناطق ملايوية مختلفة مثل: مصطلح (carian laki-bini) يستخدمه مجتمع الملايو في نجري سمبيلان، و(pencarian) في مجتمع الملايو سراواك، و(pencurian) في مجتمع مسلمي ملاناو في سراواك، و(hareuta sihareukat) في مجتمع أشيخ في اندونيسيا، و(gano-gina) في مجتمع

لم يجد الباحث تداولاً للمصطلح الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج في كتب الفقه الإسلامي القديمة والحديثة، مما يتعذر معه إيراد تعريف من المدونات الفقهية. غير أنه من الجدير بالذكر أن هذا المصطلح رائج في المجتمعات الإسلامية في جنوب شرق آسيا كماليزيا، وإندونيسيا، وتيلاندا، وبروناي. وقد صرح الفاضل المرحوم الأستاذ تان سري داتوء أحمد إبراهيم⁶³⁰ بأن تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بين الزوجين عادة معتبرة، ولها أساس في الشرع، وإن لم يحاول المرحوم الفاضل وضع تعريف خاص لها.⁶³¹ وسيكتفي الباحث بإيراد بعض التعريفات التي ذكرها بعض العلماء فيما يختص بالأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية، ومنها:

1. عرّفها الباحث نور بن أوانج هامت بأنها: "الأموال التي تحصل أثناء فترة الزواج".⁶³²
2. وعرّفها الدكتور إيسموها بأنها: "الثروة التي يجمعها الزوج والزوجة معا مادامت العلاقة الزوجية قائمة بينهما".⁶³³
3. وعرّفها الدكتور مات ساعت عبد الرحمن بأنها: "الأموال التي يجمعها الزوجان معا أثناء فترة الزواج".⁶³⁴

نلاحظ من هذه التعريفات السابقة أنها مختلفة في الألفاظ دون المعنى حيث أنها متفقة على أن المراد بالأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية هي الأموال أو الثروة التي يكتسبها الزوج والزوجة أثناء فترة الزواج. ويرى عدد من الباحثين أن السبب في وجود هذا المصطلح في مجتمع مسلم مثل المجتمع الملايوي الماليزي، يرجع إلى طبيعة هذا المجتمع الذي كان يعمل بالزراعة. ومن عاداتهم أن يعمل الزوج والزوجة معاً في المزرعة، مع اعتبار ما اكتسبه الزوج والزوجة من هذه المزرعة حقهما معا. وكذلك كل ما يتحصل من هذه

جاوى في إندونيسيا، و(harta suarang) في مجتمع ميناجكاباو في إندونيسيا، و(guna-kaya) في مجتمع سوندا في إندونيسيا، و(druwe bagro) في مجتمع بالي في إندونيسيا. راجع،

H. Ismuha. *Pencarian Bersama Suami Isteri di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1st ed., 1978, p. 19, and, Md. Akhir bin Yaacob, "Harta Sepencarian" [1984] 5 JH 36.

⁶³⁰ قد ساهم الفاضل المرحوم مسهمة عظيمة في تطوير قوانين الأسرة المسلمة والمحاكم الشرعية في ماليزيا، وقد سُميت كلية الحقوق

بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا تحت اسمه، وهي: كلية الحقوق أحمد إبراهيم، راجع

Abdul Monir Yaacob, et. al.. *Permata Pengislaman Perundangan Islam*, Kuala Lumpur: MPH Group Publishing, 2007, p.p. 149-179.

Ahmad Ibrahim. *Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia*, K. Lumpur: Malayan Law³ Journal, 1st ed., 1999, p. 212. See also, Ahmad Ibrahim. "The Muslim in Malaysia and Singapore: The Law of Matrimonial Property", in J.N.D. Anderson, *Family Law in Asia and Africa*. London, 1968, p.p. 183-204.

Noor bin Awang Hamat, "Pembahagian Harta Perkahwinan Menurut Islam", (Diploma in Law⁴ and Administration of Islamic Judiciary, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. 1993), p. 49.

H. Ismuha. *Pencarian Bersama Suami Isteri di Indonesia*, p. 55.⁵

Mat Saad bin Abdul Rahman. *Undang-Undang Keluarga Islam: Aturan Perkahwinan*, Shah Alam: Hizbi, 2nd ed., 2002, p. 218⁶

المنزعة من الأموال أو الثروة منقولة كانت كأثاث البيت، أو غير منقولة كالأرض أو البيت، فهي حق مشترك بينه وبين زوجته. فإذا وقع الطلاق أو الفرقة بينهما قُسمت هذه الأموال، ويأخذ كل واحد منهما حقه. علماً بأن هذه العادة غير مقننة في البدء، إلا أنها قُنِنَتْ فيما بعد ضمن قوانين الأسرة المسلمة، وجار العمل بها في المحاكم الشرعية في ماليزيا.⁶³⁵

ولم تُعرف هذه العادة في المجتمع العربي في عهد الفقهاء القدماء، لأن العادة التي جرت فيه أن الزوج مسؤول عن كسب المعيشة خارج البيت، وأما الزوجة فهي مسؤولة عن تدبير شؤون الأسرة داخل البيت. ونادراً ما نجد الزوجة تخرج من البيت؛ لكسب الرزق أو الأموال في ذلك الوقت. فما كسبه الزوج من الأموال وجمعه يُعدُّ حقاً خالصاً له. ولهذا السبب لم يتعرض الفقهاء القدماء لهذا الموضوع في كتبهم.⁶³⁶

تعريف الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج في قوانين الأسرة المسلمة بماليزيا⁶³⁷:

قد عرف قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج أو ما يسمّى في اللغة الملايوية "Harta sepencarian" كما ورد في المادة 2 (1) ما نصّه:
[Harta sepencarian يقصد به الأموال التي تُكسب من جهد الزوج والزوجة معا أثناء فترة قيام الزوجية حسب الشروط المقررة في الحكم الشرعي].⁶³⁸

⁷ Mimi Kamariah. *Family Law in Malaysia*, Kuala Lumpur: Malayan Law Journal, 1999, p. 366, and Suwaid Tapah. *Konsep dan Amalan Pembahagian Harta Sepencarian di Malaysia*, in *Harta Sepencarian Prosiding Ex-Parte Perintah Injunksi*, K. Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa, 1st ed., 2003, p.p. 58-63, and Md. Akhir bin Yaacob and Siti Zalikah Md. Noor. *Beberapa Aspek Mengenai Enakmen Keluarga Islam di Malaysia*, P. Jaya: Al-Rahmaniah, 1st ed., 1989, p. 72, and Noor bin Awang Hamat, "Pembahagian Harta Perkahwinan Menurut Islam", p.p. 49-50, and Nik Noriani Nik Badli Shah. *Perkahwinan dan Penceraian di Bawah Undang-Undang Islam*, Kuala Lumpur: International Law Book Services, 2002, p. 144.

⁸ Mat Saad bin Abdul Rahman. *Undang-Undang Keluarga Islam: Aturan Perkahwinan*, p. 258.
⁶³⁷ والدجبر بالذكر أن إدارة شؤون الإسلام والمسلمين في ماليزيا تابعة للولايات، فلكل الولاية أن تضع أحكاماً أو قوانين متعلقة بشؤونهم، ومنها قانون الأسرة المسلمة. خلافاً لولاية برسكوتوان التي تتكون من ثلاث مناطق: (وهي منطقة كوالا لمبور، ومنطقة فتراجايا، ومنطقة لابوان)، فإن إدارتها تحت سلطة الحكومة الفيدرالية (Kerajaan Persekutuan)، فكل الأحكام أو القوانين المتعلقة بشؤون المسلمين لهذه الولاية شرعها البرلمان (Parlimen) وليس ديوان الولاية (Dewan Negeri) كما هو المعمول به في الولايات الأخرى. ولذلك يسمّى القانون الذي وضعه البرلمان بـ (akta)، وأما القانون الذي وضعه ديوان الولاية فيسمّى بـ (enakmen) أو (ordinan). هذا ما قرره الدستور الماليزي عام 1957م في الجدول التاسع، القائمة الثانية (1) من الدستور. راجع،

Federal Constitution 1957, Table 9, List II (1), see also, Mahmud Saedon A. Othman. *Institusi Pentadbiran Undang-Undang & Kehakiman Islam*, K. Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998, p. 236.
⁶³⁸ قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان، المادة 2 (1).

عرّف هذا القانون الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بأنها الأموال التي كسبها الزوج والزوجة معا أثناء فترة قيام الزوجية، غير أن هذا التعريف غير جامع لما نصّ عليه قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان نفسه في المادة 58 (3) بأنه يدخل في معنى هذه الأموال ما كسبه أحد الزوجين إذا كان للطرف الآخر سهم وإن كان من طريق غير مباشرة في حصول هذه الأموال. وهذا ما نص عليه القانون:

[للمحكمة مطلق السلطة، إذا وافقت على وقوع الطلاق أو الفرقة بين الزوجين، وذلك بأن تأمر بتقسيم الأموال المكتسبة من جهد أي طرف من الطرفين خلال فترة الحياة الزوجية، كما للمحكمة أن تأمر ببيع تلك الأموال، وتقسيم ثمنها بين الطرفين].⁶³⁹

قد عرّفت هذه الأموال جميع قوانين الأسرة المسلمة بماليزيا مثل ما عرّفها قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان⁶⁴⁰ إلا قانون الأسرة المسلمة بولاية فاهنج ونجري سمبيلان.

ورد في المادة 2 (1) من قانون الأسرة المسلمة بولاية فاهنج ما نصّه:
[Harta sepencarian يقصد به الكسب أو الأموال التي تُكسب من جهد الزوج والزوجة معاً، ويدخل فيها الكسب الذي يُكسب من رأس المال المكتسب من جهدهما معاً].⁶⁴¹
فجاء هذا التعريف أيضاً غير جامع؛ لأنه لا يدخل فيه الأموال التي كسبها الزوج والزوجة من جهدهما الفردي. وقد أيد هذا التعريفُ التعريفَ السابق غير أنه زاد فيه الأموال التي تكسب من رأس المال المكتسب من جهد الزوجين معاً.

وأما قانون الأسرة المسلمة بولاية نجري سمبيلان فقد ورد في المادة 2 (1) ما نصّه:
[Harta sepencarian يقصد به الأموال التي يكسبها الزوج والزوجة سواء كان من طريق مباشرة أو غير مباشرة أثناء فترة قيام الزوجية حسب الشروط المقررة عند الشارع].⁶⁴²

وهذا التعريف الذي وضعه قانون الأسرة المسلمة بولاية نجري سمبيلان يُعدُّ أكثر ملائمة إذ نصّ على دخول الأموال التي كسبها أحد الزوجين في هذا المعنى إذا كان للطرف الآخر مساهمة في حصول هذه الأموال، وإن كانت من طريق غير مباشرة، مما يعني أن الزوجة وإن كانت غير عاملة وهي ربة البيت، ولم

⁶³⁹ قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان، المادة 58 (3).

⁶⁴⁰ راجع قانون الأسرة المسلمة بولاية سلاڠور، المادة 2 (1)؛ وولاية جوهور، المادة 2 (1)؛ وولاية بريس، المادة 2 (1)؛ وولاية سراواك، المادة 2 (1)؛ وفولو فيننج، المادة 2 (1)؛ وولاية ترڠڠانو، المادة 2 (1)؛ وولاية صباح، المادة 2 (1)؛ وولاية كلنتن، المادة 2 (1)؛ وولاية ملاكا، المادة 2 (1)؛ وولاية قڠح، المادة 2 (1).

⁶⁴¹ قانون الأسرة المسلمة بولاية فاهنج، المادة 2 (1).

⁶⁴² قانون الأسرة المسلمة بولاية نجري سمبيلان، المادة 2 (1). وبهذا عرفه قانون الأسرة المسلمة بولاية بيراق، في المادة 2 (1).

تشارك بصورة مباشرة في كسب الأموال والمعيشة مع زوجها، فإنها تستحق أيضا هذه الأموال لمساهمتها بطريق غير مباشرة في تنظيم الأسرة، وخدماتها في البيت. والجدير بالذكر أن حق المطالبة بالأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج لا يقتصر على الزوجة فقط، بل يجوز للزوج المطالبة بها إذا كان يستحق ذلك.⁶⁴³

التكييف الفقهي للأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج:

حاول بعض الباحثين والعلماء المعاصرين التكييف الفقهي للأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج. وفيما يلي عرض لأهم آرائهم في الموضوع:

1. الأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية من جنس أموال الشركة:
صنفت فئة من العلماء الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج تحت أموال الشركة العامة بين الزوجين، وقد قاس بعض القضاة الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج على أموال الشركة كما في قضية وان ماهاتان ضد حاج عبد الصمد، عام 1924م،⁶⁴⁴ فقد اعتبرت المحكمة الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من أموال الشركة بين الزوج والزوجة. وذلك لوجود معنى الاشتراك أو المشاركة في هذه الأموال بين الزوجين. ويرجح الباحث نور بن أوانج هامات هذا الرأي إذ قال في بحثه: "تقال أيضا - الأموال المكتسبة - بالشركة التي في الغالب توجد في التجارة، وذلك لإمكانية جلب الأموال والممتلكات الأخرى من رأس المال. والشركة يقصد بها الاشتراك في رأس المال، أو الطاقة أو الجهد؛ لغرض كسب الأموال. وقد يشترك الزوج والزوجة في جهدهما أو أموالهما لجمع الأموال. وبذلك ينبغي أن ترتبط الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بين الزوج والزوجة بأموال الشركة".⁶⁴⁵

⁶⁴³ بعض القضايا المتعلقة بمطالبة الزوج بالأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج في المحاكم الشرعية، راجع:

Robert @ Kamarulzaman lwn. Umi Kalthom [1981-83] 2 JH 82, Mat Nordin lwn. Aion [1990-91] 7 JH 95 and Tengah lwn. Ibrahim [1979] 1 JH 300.
Wan Mahatan lwn. Haji Abdul Samat, E.N. Taylor, "Malay Family Law" [1937] JMBRAS 28, ⁶⁴⁴
see also, Rahmah lwn. Laton [1981-83] 2 JH 213, translated from [1927] 6 F.M.S.L.R. 128, and, Noor bin Awang Hamat, "Pembahagian Harta Perkahwinan Menurut Islam", p. 72.
Noor bin Awang Hamat, "Pembahagian Harta Perkahwinan Menurut Islam", p. 69. ⁶⁴⁵

وزاد الباحث: "وينبغي أن تكون أموال الشركة فيها اشتراك بين شخصين أو أكثر. وهذا الشرط موجود في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج أي الاشتراك بين الزوج والزوجة على أقل تقدير أو بين الزوج والزوجات".⁶⁴⁶

2. الأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية من جنس شركة الأبدان:⁶⁴⁷

وأما الدكتور إيسموها فيرى أن الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من قبيل شركة الأبدان اعتماداً على رأي الحنفية الذين يقولون بصحة هذا النوع من الشركة بعدم اشتراط الاتحاد في الصنعة، أو العمل فيها.⁶⁴⁸ قال الدكتور إيسموها: "نقول شركة الأبدان بناءً على الواقع لأن معظم الأزواج في مجتمع الإندونيسيا يعملان معاً لاكتساب الرزق للنفقة اليومية، وبعضه يدخر لوقت الحاجة عند الكبر، والباقي لأولادهم بعد موتهم. الزوج والزوجة في إندونيسيا يعملان معاً في كسب المعيشة. وبالنظر إلى القدرة الجسدية المختلفة بين الزوج والزوجة، فإن تقسيم العمل بينهما يختلف باختلاف قدرتهم الجسدية. والزوج الفلاح مثلاً، يحرث مزرعة الأرز، ويجمع العشب للبقرة. وأما الزوجة الفلاحة فتطبخ، وتدبر البيت، وتنظف المزرعة من العشب وما إلى ذلك من الأعمال التي تحتاج إلى قدرة جسدية ضعيفة".⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ Ibid, p. 69.

⁶⁴⁷ تسمى شركة الأبدان أيضاً بشركة الصنائع وشركة التقبل وشركة الأعمال. يقصد بشركة الأبدان: "أن يتعاقد اثنان فأكثر على أن يتقبلوا نوعاً معيناً من العمل أو أكثر أو غير معين لكنه عام، وأن تكون الأجرة بينهم بنسبة معلومة، وذلك كالخياطة، والصباغة، والبناء، وتركيب الأدوات الصحية أو كل ما يتقبل، فلا بد من التعاقد قبل التقبل. فلو تقبل ثلاثة أشخاص عملاً، دون تعاقد سابق على الشركة، لم يكونوا شركاء"، الموسوعة الفقهية، ج 26 ص 26. وعرفها ابن قدامة: "أن يشترك اثنان أو أكثر فيما يكتسبونه بأيديهم، كالصانع يشتركون على أن يعملوا في صناعاتهم، فما رزق الله تعالى فهو بينهم"، ابن قدامة، المغني، ج 5 ص 4.

⁶⁴⁸ ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى صحة شركة الأبدان خلافاً للشافعية. وقد اشترط المالكية والحنابلة الاتفاق في الصنعة أو العمل لصحة هذه الشركة، ولا يشترط ذلك الحنفية. ولم ير الشافعية صحة شركة الأبدان لعدم وجود المال فيها لأن المال ركن أساسي في الشركة، ولوجود الغرر لأنه لا يدري أن صاحبه سيكسب أم لا. قال المرغيناني: "وأما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل كالخياطين والصباغين يشتركان على أن يتقبلا الأعمال ويكون الكسب بينهما فيجوز ذلك، وهذا عندنا". وقال زفر والشافعي رحمهما الله: "لا تجوز لأن هذه شركة لا تفيد مقصودها وهو التثمين؛ لأنه لا بد من رأس المال"، المرغيناني، الهداي، ج 3 ص 11؛ وابن عبد البر، الكافي، ص 392-393؛ وكامل موسى، أحكام المعاملات، ص 339-342.

⁶⁴⁹ H. Ismuha. *Pencarian Bersama Suami Isteri di Indonesia*, p.p. 78-79.

3. الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من جنس شركة المفاوضة:⁶⁵⁰

ذهب الدكتور إيسوها إلى أن الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من قبيل شركة المفاوضة — كما أنه يقول إنها كذلك من قبيل شريكة الأبدان — إذ قال: "نقول شركة المفاوضة لأن الاشتراك بين الزوج والزوجة في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج غير محدود، مما يعني أن كل ما كسبه الزوجان أثناء فترة الحياة الزوجية داخل في هذه الأموال، ما عدا، الإرث أو الهدية التي يخصصها أحد الزوجين".⁶⁵¹

يرى الباحث عدم جواز اعتبار الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من شركة المفاوضة، لأن من شروط صحة شركة المفاوضة عند من قال بصحتها، وهم الحنفية والمالكية، أن يكون كل الشريكين متساويين في رأس المال، والتصرف، والربح إذ قال الكاساني في ذلك بالتفصيل: "وما هو مختص بالمفاوضة: وهو أن يكون لكل من شريكين أهلية الكفالة بأن يكونا حرين عاقلين؛ لأن من أحكام المفاوضة أن كل ما يلزم لأحدهما من حقوق ما يتجريان فيه يلزم الآخر... ومنها: المساواة في رأس المال قدرا، وهي شرط صحة المفاوضة بلا خلاف حتى لو كان المالان متفاضلين قدرا لم تكن مفاوضة... ومنها: المساواة في الربح، فإن شرطا التفاضل في الربح لم تكن مفاوضة لعدم المساواة".⁶⁵² ولا تتحقق هذه الشروط في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج. وبذلك ربط الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بأموال شركة المفاوضة ربطا بعيدا.

4. الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من جنس الأموال المشاعة⁶⁵³ بين الزوجين:

اعتبر بعض القضاة حينما حكموا قضية الأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية أنها من قبيل جنس الأموال المشاعة. وردّ في قضية كلثوم ضد نوردين، عام 1994م، أن القاضي قد نقل قول الإمام الشافعي في الأم، فذكر: "ومن الكتب الفقهية التي رجعت إليها دائما في كيفية تقسيم الأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية بين الزوج وزوجته كتاب الأم. قد ذكر في كتاب الأم: إذا اختلف الرجل والمرأة في متاع البيت الذي هما فيه ساكنان وقد افترقا أو لم يفترقا، أو ماتا أو مات أحدهما، فاختلف ورثتهما أو ورثة أحدهما بعد موته،

⁶⁵⁰ المفاوضة في اللغة بمعنى المساواة. وشركة المفاوضة هي: شركة تتساوى فيها الأطراف مالا، وتصرفاً، وربحاً. قال المرغيناني: "شركة المفاوضة: فهي أن يشترك الرجلان فيتساويان في مالهما وتصرفهما ودينهما؛ لأنها شركة عامة في جميع التجارات يفوض كل واحد منهما أمر الشركة إلى صاحبه على الإطلاق إذ هي من المساواة"، المرغيناني، الهداية، ج 3 ص 5؛ والموصلي، الاختيار، ج 2 ص 18.

⁶⁵¹ H. Ismuha. *Pencarian Bersama Suami Isteri di Indonesia*, p.p. 78-79.

⁶⁵² الكاساني، بدائع الصنائع، ج 5 ص 80-81؛ وابن عبد البر، الكافي، ص 392.

⁶⁵³ المشاعة أو الشيوع من (شاع - شيع - شيعاً أو شيوعاً)، في اللغة بمعنى ظهر وانتشر. قال ابن منظر: "ويقال: نصيب فلان شائع في جميع هذه الدار و مشاع فيها أي ليس بمقسوم ولا معزول"، ابن منظور، لسان العرب، ج 8 ص 191؛ انظر أيضاً، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ص 503؛ والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 2 ص 986.

فذلك كله سواء. والمتاع إذا كانا ساكني البيت في أيديهما معاً، فالظاهر أنه في أيديهما كما تكون الدار في أيديهما، أو في يد رجل، فيحلف كل واحد منهما لصاحبه على دعواه، فإن حلفا جميعا فالتناع بينهما نصفان؛ لأن الرجل قد يملك متاع النساء بالشراء والميراث وغير ذلك، والمرأة قد تملك متاع الرجال بالشراء، والميراث وغير ذلك".⁶⁵⁴

كما نقل القاضي قول الإمام الشيرازي فيما اختلف فيه الزوجان من متاع البيت: "وورد في المذهب للشيرازي ما نصّه: وإن ادّعى الزوجان متاع البيت الذي يسكنانه ولا بينة لهما، حلفا وجعل الجميع بينهما نصفين لأنه في يدهما فجعل بينهما كما لو تداعيا الدار التي يسكنان فيها".⁶⁵⁵

يرى الباحث بأن الأموال المشاعة بين الزوجين تختلف من الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج؛ لأن الأموال المشاعة المراد بها أموال الزوج والزوجة التي قد اختلطت وليس لهما بينة تثبت بأن تلك لأموال له أو لها، وأما في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج فهي الأموال التي كسبها الزوج والزوجة طول فترة قيام الزوجية، وللزوجين حق ثابت في هذه الأموال.

5. الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من قبيل الأجرة على خدمة الزوجة في البيت:

وقد حاول بعض القضاة تكييف الأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية واعتبرها من قبيل الأجرة التي تستحق بها الزوجة على الخدمة التي قامت بها في البيت. ذكر ذلك القاضي حاج إسماعيل بن يحيى في قضية ساميق ضد ستي زوبايدة، عام 1995م، في المحكمة الشرعية العليا بولاية ترنجانو. ويرى القاضي حاج إسماعيل بأن الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من عادة المجتمع الملايوي المعتبرة في الشرع، إلا أنه اعتبرها من حكم الأجرة في باب المعاملة إذ قال: "ترى المحكمة ولو أن مصطلح الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج (harta sepencarian) لم يرد فيه حكم شرعي بصورة واضحة، إلا أنه عادة ملايوية معتبرة وفيها مصلحة خاصة بالنساء في بلدان جنوب شرق آسيا، خاصة في ماليزيا. وقد أخذ هذا الموضوع مكان الأجرة في باب المعاملة المعروف شرعا. فإذا خدمت الزوجة في البيت أكثر مما يجب عليها شرعا ينبغي أن تعطي لها الأجرة. وقد قال الله تعالى ذلك الأمر: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾".⁶⁵⁶

وبهذا يقول القاضي داتوء حسين بن حاج هارون في قضية ساريمه ضد محمد حكيمي، عام 1999م، في المحكمة الشرعية العليا بولاية نجري سمبيلان، وهذا ما نصّه: "ترى المحكمة أن مصطلح الأموال

⁶⁵⁴ Kalthom lwn. Nordin [1994] 9 JH 178, p. 189, and Rokiah lwn. Mohamed Idris [1988-89] 6 JH 72, p. 278, see also, Jaliah lwn. Abu Bakar [1990-91] 7 J.H. 72, p. 75.

⁶⁵⁵ Kalthom lwn. Nordin [1994] 9 JH 178, p. 190.

⁶⁵⁶ Samek lwn. Siti Zubaidah [1997] 11 JH 153, p. 160, see also, Abdullah lwn. Esah [1997] 11 JH 179, p. 183, and Awang lwn. Shamsuddin [1997] 11 JH 193, p. 201.

المكتسبة أثناء فترة الزواج (harta sepencarian) لم يرد فيها حكم شرعي بصورة واضحة، ولكنها عادة ملايوية معتبرة وفيها مصلحة خاصة بالنساء في هذا البلاد. وقد أخذ ذلك مكان المعاملة في الأجرة، إذ إن الزوجة إذا خدمت في البيت أكثر مما يجب عليها شرعا، فينبغي أن تعطي لها الأجرة، كما قال الله تعالى في سورة النساء، آية 32: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾.⁶⁵⁷

يرى الباحث أن استحقاق الزوجة للأموال المكتسبة أثناء الحياة الزوجية لاعتبار أجره الخدمة التي قامت بها الزوجة صحيحة إذا كانت الخدمة التي قامت بها الزوجة لمساعدة زوجها في عمله، سواء كان في داخل البيت أو خارجه. ذلك لأن الزوجة تستحق أن تأخذ الأجرة على خدمتها، ولو كانت من زوجها لاعتبارها عاملة أو موظفة في شركة زوجها عملاً لعموم قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ النساء: 32.

وأما اعتبار استحقاق هذا الحق بناء على أجره الخدمة التي قامت بها الزوجة في البيت لكونها زوجة كالطبخ، والغسل ففيه نظر. اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز للزوجة أن تأخذ الأجرة على خدمتها في البيت؛ لأنه أخذ أجره على عمل واجب. قال الكاساني في ذلك: "ولو جاء الزوج بطعام يحتاج إلى الطبخ والخبز فأبت المرأة الطبخ والخبز يعني بأن تطبخ وتحبز... ولكنها لا تجبر على ذلك إن أبت ويؤمر الزوج أن يأتي لها بطعام مهياً، ولو استأجرها للطبخ والخبز لم يجز، ولا يجوز لها أخذ الأجرة على ذلك؛ لأنها لو أخذت الأجرة لأخذتها على عمل واجب عليها في الفتوى - أي ديانة - فكان في معنى الرشوة فلا يحل لها الأخذ".⁶⁵⁸ أيد ذلك الشرييني بقوله: "وأنها لو قالت: أنا أخدم نفسي وأخذ أجره الخادم أو ما يأخذ من نفقة لم يلزمه الرضا بها؛ لأنها أسقطت حقها، وله أن لا يرضى به لا بتدائها بذلك".⁶⁵⁹ وأما ابن قدامة فيقول: "وإن قالت: أنا أخدم نفسي أخذ الخادم لم يلزم الزوج قبول ذلك؛ لأن الأجر عليه فتعيين الخادم إليه، ولأن في إعدامها توفيرها على حقوقه وتزويدها ورفع قدرها وذلك يفوت بخدمتها لنفسها".⁶⁶⁰

يرى الباحث، ولو لم يلزم الزوج أن يعطي الأجرة لزوجته على الخدمة التي تقوم بها في البيت إذا طلبت ذلك، وهذا لا يمنع الزوج من أن يعطي زوجته الأجرة على ما قامت به للأسرة من تنظيم البيت وتديره؛ لأنه

⁶⁵⁷ Serimah Iwn. Muhammad Hakimi [2001] 14 JH 47, p.p. 53-54.

⁶⁵⁸ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3 ص 430.

⁶⁵⁹ الشرييني، مغني المحتاج، ج 5 ص 161-162؛ انظر أيضا، الماوردي، الحاوي الكبير، ج 11 ص 420؛ والدمياطي، حاشية

إعانة الطالبين، ج 4 ص 199.

⁶⁶⁰ ابن قدامة، المغني، ج 7 ص 380.

من باب التبرع والصدقة.⁶⁶¹ فيجوز للزوجة بأن تأخذ الأجرة على الخدمة التي قامت بها في بيت زوجها إذا وافق الزوج ذلك.

وإن قلنا إنه يجوز للزوجة أن تأخذ الأجرة على الخدمة التي تقوم بها في بيت زوجها، فإنه لا يمثل حقّ الزوجة على الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج؛ لأن الزوجة لها حقّ المطالبة بهذه الأموال وإن لم يرضَ الزوج، خلافاً للأجرة على خدمة الزوجة التي تحتاج إلى موافقة الزوج أو رضاه.

6. الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من العادة المعتبرة شرعاً:⁶⁶²

ذهب كثير من العلماء إلى أن تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بين الزوجين بعد وقوع الفرقة بينهما من العادات الجارية في المجتمع الملايوي في ماليزيا. وأخذت قوانين الأسرة المسلمة في ماليزيا بهذه العادة. قال القاضي السلطان أزلان شاه في قضية روبرد @ كمار الزمان ضد أمي كلثوم، عام 1965م: "إن الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج (Harta sepencarian) من عادة الملايو المعمولة بها بين الزوجين فقط. ويتوقف هذا الحقّ على مطالبة أحد الزوجين المفترقين".⁶⁶³

وأما قاضي القضاة صالح عباس فقال في قضية بوتوء ضد جعفر، عام 1984م: "تستند الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج (Harta sepencarian) على العادة المعمولة بها في مجتمع الملايو أكثر من أن تستند على الفقه الإسلامي".⁶⁶⁴ وفي قضية كلثوم ضد نوردين، عام 1990م، يقول القاضي شيخ غزالي حاج عبد الرحمن⁶⁶⁵: "إن قضية الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج التي حكمت بها المحكمة الشرعية بماليزيا تقوم بناءً على آراء العلماء والعرف في هذا البلاد".⁶⁶⁶

⁶⁶¹ وأفضل الصدقة هي ما يقدم الرجل لأهله وينفق عليه بما روي عن أبي هريرة، قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): (أفضل الصدقة ما ترك غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وأبدأ بمن تعول)، أخرجه البخاري، في كتاب النفقات: باب وجوب النفقة على الأهل والعيال (الحديث 5040)، وأخرجه مسلم، في كتاب الزكاة: باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى (الحديث 1034). وقد بين العسقلاني في شرحه: "وقوله: وأبدأ بمن تعول، أي بمن يجب عليك نفقته"، العسقلاني، فتح الباري، ج 9 ص 500، ومن تحب عليه نفقته الزوجة.

⁶⁶² Mahmood Zuhdi Abdul Majid and Raihanah Azahari. *Undang-Undang Keluarga Islam: Konsep dan Perlaksanaannya di Malaysia*, K. Lumpur: Karya Abazie, 1989, p.p. 215-216, and Suwaid Tapah. *Konsep dan Amalan Pembahagian Harta Sepencarian di Malaysia*, in *Harta Sepencarian Prosiding Ex-Parte Perintah Injunksi*, p.p. 57-64, and Md. Akhir Yaacob, "Harta Sepencarian" [1984] 5 JH 36, p. 54.

⁶⁶³ Robert @ Kamarulzaman lwn. Umi Kalthom [1981-83] 2 J.H. 82, p. 89, see also [1966] 1 MLJ 163, p. 165.

⁶⁶⁴ Boto' lwn. Jaafar [1985] 2 MLJ 98, p. 100.

⁶⁶⁵ هو الرئيس المدير/قاضي القضاة الشرعية في قسم القضاء الشرعي بماليزيا سابقاً.

⁶⁶⁶ Kalthom lwn. Nordin [1994] 9 JH 178, p. 189.

ويرى الفاضل المرحوم الأستاذ تان سري داتوء أحمد إبراهيم بأن العادة المعمولة في تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بين الزوجين لها أساس قوي في الشرع.⁶⁶⁷ وذهب الأستاذ الدكتور محمود زهدي عبد المجيد بأن هذه العادة لم تخالف الشريعة الإسلامية استناداً على أمرين، فقال: "أولاً: أنها تتفق مع القاعدة الفقهية "العادة محكمة". هذه القاعدة هي الدليل على مشروعية الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج في الشرع. فقد اعتبرت العادة في مجتمع الملايو في ماليزيا أن الزوجة التي تساعد زوجها سواء كان في داخل البيت أو خارجه تستحق أخذ حقها مما ساهمت فيه إذا وقعت الفرقة بينهما. فإذا حكمت العادة فلا بأس من العمل بها. وثانياً: كل واحد من الزوجين يعمل، لذا يستحق كل فرد منهما نصيبه".⁶⁶⁸

وتقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بين الزوجين بعد وقوع الطلاق أو الفرقة بينهما يوافق العدالة في الإسلام، كما قال الدكتور ماث سعد عبد الرحمن في كتابه: "وفي مثل هذه الحالة، ليس من العدل أن نقول بأن هذه الأموال ملكاً للزوج وحده، والزوجة قد ساهمت في تكوين هذه الأموال بجهدا. وليس من العدل أن نجعل هذا الكسب كله إرثاً للزوج، أو أن يأخذه الزوج كله إذا وقع الطلاق".⁶⁶⁹

ويتفق الباحث مع رأى الأستاذ الدكتور محمود زهدي بأن هذه العادة لا تخالف الأحكام الشرعية، بل هي تتسجم مع مقاصد الشريعة وأصولها إذ كل فرد يستحق مما ما كسبه، وهذا قريب إلى العدالة. قال الله سبحانه وتعالى في كتابه: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ النساء: 32. والقاعدة الفقهية تقول: (العادة⁶⁷⁰ محكمة).⁶⁷¹ قال ابن نجم في هذا: "واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوه ذلك أصلاً".⁶⁷² وأما الإمام القرافي فيقول: "أما العرف

Ahmad Ibrahim, *Undang-Undang Keluarga Islam Di Malaysia*, p. 212. See also, Ahmad⁶⁶⁷ Ibrahim, "The Muslim in Malaysia and Singapore: The Law of Matrimonial Property", in J.N.D. Anderson, *Family Law in Asia and Africa*, p.p. 183-204.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid and Raihanah Azahari. *Undang-Undang Keluarga Islam: Konsep dan Perlaksanaannya di Malaysia*, p.p. 215-216, see also, Kamisah Saïen, "Tuntutan-tuntutan Hak Selepas Pembubaran Perkahwinan", (Diploma in Law and Administration of Islamic Judiciary, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. 1994), p.p. 82-84, and Mohamad Syakir Abdul Hamid, "Kesan Perkahwinan dan Penceraian ke atas Hadhanah dan Harta Sepencarian menurut Hukum Syarak dan Undang-Undang Pentadbiran Islam di Malaysia", p.p. 84-86.

Mat Saad bin Abdul Rahman. *Undang-Undang Keluarga Islam: Aturan Perkahwinan*, p. 258.⁶⁶⁹
⁶⁷⁰ العادة من (عاد - يعود - عوداً)، في اللغة: كل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ص 635. وفي الاصطلاح، قال ابن نجم: "وذكر السراج الهندي في شرح المغني: العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عن الطابع السليمة"، ابن نجم، الأشباه والنظائر، ص 115-116؛ والبركاتي، قواعد الفقه، ص 369.

⁶⁷¹ السيوطي، الأشباه والنظائر، ج 1 ص 193؛ وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 115؛ ومجلة الأحكام العدلية، المادة: 36؛ وأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 219؛ ومحمد الزحيلي، النظريات الفقهية، ص 175؛ ومصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها، ص 250؛ وإبراهيم الحريري، المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية، ص 109.

⁶⁷² ابن نجم، الأشباه والنظائر، ص 115.

فمشارك بين المذاهب، ومن استقرأها وجددهم يصرحون بذلك فيه".⁶⁷³ وعلى هذا قال الشيخ أبو سنة: "اعتبر الفقهاء - على اختلاف مذاهبهم - العرف، وجعلوا أصلاً يبنى عليه شطر عظيم من أحكام الفقه".⁶⁷⁴

وصفوة القول، بعد أن عرض أقوال العلماء في تكييف الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج يرى الباحث أنها قريبة إلى أموال شركة الأبدان على رأي مذهب الحنفية الذين لم يشترطوا الاتحاد في العمل أو الصنعة. وبذلك كل ما يكسبه الشريكان أو الزوجان فهو بينهما، غير أنه يتجاوز الأموال المكتسبة من وجود عقد بين الزوجين واتفاقهما في الربح. ويكتفي القول على مشروعية تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج المشتركة بدليل أنه من العادة المعتبرة، وهو يتفق مع مبدأ العدالة في الإسلام.

تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج في قوانين الأسرة المسلمة بماليزيا تطبيقه في المحاكم الشرعية:

صرحت قوانين الأسرة المسلمة على سلطة المحاكم الشرعية بتقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج إذا كان هناك طلب من أحد الزوجين. وحق المطالبة بتقسيم هذه الأموال مسموح به بعد وقوع الطلاق، أو موت أحد الزوجين، أو بسبب مطالبة الزوج متعدد الزوجات.

حق تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بعد الطلاق:

ينصّ قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان في المادة 58 ما يتعلق بحق الزوجة المطلقة في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج، ونصّه كما يلي:

[1] (1) للمحكمة مطلق السلطة، إذا وافقت على وقوع الطلاق أو الفرقة بين الزوجين، وذلك بأن تأمر بتقسيم الأموال المكتسبة من جهد الطرفين خلال فترة الحياة الزوجية بينهما، كما للمحكمة أن تأمر ببيع هذه الأموال وتقسيم ثمنها بين الطرفين.

(2) وعند تنفيذ هذا القرار الوارد في المادة الفرعية (1)، على المحكمة أن تراعي الأمور الآتية:

(أ) نسبة المساهمة التي قام بها كل طرف من النقود، أو الممتلكات، أو العمل في كسب هذه الأموال.

⁶⁷³ القرافي، تنقيح الفصول، ص 144.

⁶⁷⁴ أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص 23.

(ب) تسديد أي دين على أي طرف من الطرفين.

(ج) حاجات الأولاد الصغار من هذا الزواج إن كانوا موجودين.

وبناء على هذه الأمور، على المحكمة أن تقوم بالتقسيم العادل وفق الاعتبارات السابقة.

(3) للمحكمة مطلق السلطة، إذا وافقت على وقوع الطلاق أو الفرقة بين الزوجين، بأن تأمر بتقسيم الأموال المكتسبة من جهد أي طرف من الطرفين خلال فترة الحياة الزوجية، كما للمحكمة أن تأمر ببيع تلك الأموال، وتقسيم ثمنها بين الطرفين.

(4) وعند تنفيذ هذه القرار الوارد في المادة الفرعية (3)، فإن على المحكمة أن تراعي الأمور الآتية:

(أ) نسبة المساهمة من الطرف الذي اقتصرت مساهمته في رعاية الأسرة.

(ب) حاجات الأولاد الصغار من هذا الزواج إذا كانوا موجودين.

وبناء على هذه الأمور، تستطيع المحكمة تقسيم الأموال أو ثمنها بعد بيعها حسب النسب المعقولة بالنسبة للمحكمة، وفي كل الأحوال، ينبغي أن يحصل الطرف الذي أسهم بالمال على أكبر نسبة في التقسيم.

(5) توضيحاً للجزء المتعلق بالأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج في هذه المادة، فإنها تشمل تلك الأموال المكتسبة لأحد الطرفين قبل الزواج إذا طرأ عليها تحسين أو تطوير بعد الزواج سواء بجهود الطرفين أو بجهود أحدهما].⁶⁷⁵

قرر قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان بأن المحكمة لها السلطة في تقسيم الأموال التي كسبها الزوج والزوجة من جهدهما معا أو من جهد فردي من أحد الطرفين إذا وقع الطلاق أو الفرقة بينهما. ولكن تتوقف هذه السلطة على الطلب سواء كان من الزوج أو الزوجة. ولا تستطيع المحكمة تقسيم هذه الأموال إذا كان لم يقدم طلب من الزوج أو الزوجة.

إذا كانت للزوجة أموال خاصة بها أو هي عاملة سواء كانت مع زوجها أو في مكان آخر واشتركت مع زوجها بطريق مباشرة في شراء بيت مثلاً، فلها حق على هذا البيت وإن كان مسجلاً تحت اسم زوجها. ولها حق المطالبة بهذا البيت إذا طلقها زوجها. كذلك إن لم يكن للزوجة أموال خاصة بها وهي لا تعمل أيضاً فلها حق المطالبة بهذا البيت لاشتراكها من طريق غير مباشرة بمساعدتها في تنظيم شؤون البيت، والأسرة وحفظهما، ولتمكينها للزوج بأن يعيش عيشة هادئة آمنة. ولكن نسبتها من المال ستكون أقل من نسبة

⁶⁷⁵ قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان، المادة 58؛ وولاية سلاجور، المادة 122؛ وولاية جوهور، المادة 58؛ وولاية نجرى سمبلين، المادة 122؛ وولاية برليس، المادة 58؛ وولاية سراواق، المادة 57؛ وولاية وفولو فيننج، المادة 58؛ وولاية ترنجانو، المادة 57؛ وولاية فاهنج، المادة 59؛ وولاية صباح، المادة 60؛ وولاية كلنتن، المادة 122؛ وولاية ملاكا، المادة 122؛ وولاية قدح، المادة 49.

الزوج. فعلى الزوجة المطلقة أن تقنع المحكمة بأن لها دور أو مساهمة فعالية في حصول هذه الأموال إما بطريق مباشرة أو غير مباشرة.

لم تختلف قوانين الأسرة المسلمة بماليزيا في إعطاء الزوجة حق المطالبة بالأموال أو الممتلكات المكتسبة أثناء فترة الزواج سواء كان بجهد الزوجين معا أو بجهد أحد الزوجين إلا أن قانون الأسرة المسلمة بولاية بيراق لم ينصّ فيه على حقّ المطالبة بالأموال التي كسبها أحد الزوجين بجهد الفرد. ورد في قانون الأسرة المسلمة بولاية بيراق المادة 54 ما نصّه:

[1] للمحكمة مطلق السلطة، إذا وافقت على وقوع الطلاق أو الفرقة بين الزوجين، وذلك بأن تأمر بتقسيم الأموال المكتسبة من جهد الطرفين خلال فترة الحياة الزوجية بينهما، كما للمحكمة أن تأمر ببيع هذه الأموال وتقسيم ثمنها بين الطرفين.

(2) وعند تنفيذ هذه السلطة الواردة في المادة الفرعية (1)، على المحكمة أن تراعي الأمور الآتية:

(أ) نسبة المساهمة التي قام بها كل طرف من النقود، أو الممتلكات، أو العمل في كسب هذه الأموال.

(ب) تسديد أي دين على أي طرف من الطرفين.

(ج) حاجات الأولاد الصغار من هذا الزواج إن كانوا موجودين.

وبناء على هذه الأمور، فإن على المحكمة أن تقوم بالتقسيم العادل وفق الجهد ورأس المال لكل واحد منهما⁶⁷⁶.

وعلى الرغم عدم وجود نص في قانون الأسرة المسلمة بولاية بيراق ينصّ على حق الزوجة المطلقة بالمطالبة بالأموال التي كسبها زوجها بجهد الفرد أثناء فترة الزواج، ولكن العمل الذي يجري في المحكمة في ولاية بيراق أن لها الحق في ذلك.

حق تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بمطالبة الزوج متعدد الزوجات:

ينصّ قانون الأسرة المسلمة بولاية كلنتن في المادة 23 (10) b فيما يتعلق بتعدد الزوجات ويعطي لكل زوج وزوجة حق المطالبة بتقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج إذا سمحت المحكمة بذلك التعدد، وهذا عرض لهذا النص:

⁶⁷⁶ قانون الأسرة المسلمة بولاية بيراق، المادة 54.

[أي المحاكم أذنت أو أمرت بتسجيل هذا الزواج (تعدد الزوجات)، فلها السلطة، وذلك بمطالبة أحد الزوجين، لإصدار الأمر بتقسيم الممتلكات المكتسوبة بجهودهما معا بينهما أو تقسيم ثمن هذه الممتلكات بعد بيعها].⁶⁷⁷

وذلك حفاظاً على حقّ الزوجة الأولى بسبب إضافة الزوجة الثانية لمنع وقوع المشكلات أو الخصومات في المستقبل بينهم خاصة فيما يتعلق بالأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بينهم.

حق تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بعد وفاة أحد الزوجين:

ومن الجدير بالذكر أن الزوجة المتوفى عنها زوجها لها حق المطالبة بالأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج وإن لم يرد ذلك في قوانين الأسرة المسلمة بصورة خاصة. وذلك بناء على ما قرره رسالة العمل رقم 5 عام 2003م التي أصدرها قسم القضاء الشرعي الماليزي إلى جميع المحاكم الشرعية بماليزيا.⁶⁷⁸ مما يعني أن الزوجة لها الحق بأن تأخذ نصيبها من الأموال التي تركها الزوج بعد موته باعتبارها من الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج قبل تقسيم ما بقي من هذه الأموال بين موارثه.

فضلاً عن تلك فقد أصدرت بعض الولايات بماليزيا فتوى بجواز تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بعد وفاة أحد الزوجين منها ما أصدره مجلس الفتوى لولاية سلاڠور بتاريخ 18 أبريل 2005م. ونصّ الفتوى:

[1]. يجوز تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بعد موت أحد الزوجين بينهما وذلك قبل الفرائض وبعد سداد كل الحقوق التي عليه.

2. أن يعتبر عند تقسيم هذه الأموال مدى مساهمة الزوجين سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة.

3. أي إتفاقية متعلقة بتقسيم هذه الأموال لا بدّ أن تتمّ عن طريق المحكمة].⁶⁷⁹

تُقسم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بعد دفع كل النفقات الخاصة بالجنّازة، وتسديد الديون. وذلك قبل الإيفاء بالوصية.

ورد في قضية حجة سوداه ضد حنفي، عام 1990م،⁶⁸⁰ أن هذه الزوجة المتوفى زوجها قد رفعت طلباً إلى المحكمة الشرعية بمنطقة كوتا بارو في ولاية كلنتن عن حقها في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من

⁶⁷⁷ قانون الأسرة المسلمة بولاية كلنتن، المادة 23.

⁶⁷⁸ Arahan Amalan No. 5 Tahun 2003 Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia.

⁶⁷⁹ Fatwa Jawatankuasa Fatwa negeri Selangor, 18 April 2005.

⁶⁸⁰ Hajjah Saudah lwn. Hanafi [1991-93] 8 JH 66, see also, Bunga lwn. Ila @ Zila [1994] 9 JH 198 and Samek lwn. Siti Zubaidah [1997] 11 JH 153.

أولاد زوجها من زوجته الثانية. ثبت لدى المحكمة بأن أربعة قطع من الأرض التي طلبتها الزوجة كُسبت أثناء فترة قيام الزوجية بينها وبين زوجها المتوفى، ولها مساهمة مباشرة في كسب هذه الأراضي. وبناء على هذا حكمت المحكمة بتقسيم هذه الأراضي إلى قسمين متساويين. القسم الأول للزوجة لكونها أموالاً مكتسبة، والقسم الثاني لموارثته لكونها إرثاً.

الأساس في تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج:

وضعت قوانين الأسرة المسلمة ضابطاً عاماً لكيفية تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج وذلك إذا كانت هذه الأموال المكتسبة من جهد الزوجين معا فعلى المحكمة أن تقسمها حسب نسبة مساهمة التي قام بها كل من الطرفين من مال أو جهد. وأما إذا كانت هذه الأموال من جهد فردي من قبل أحد الطرفين فتكون النسبة التي يستحقها المكتسب الأصلي أكبر من الآخر.⁶⁸¹ وفي العادة إذا كانت الزوجة عاملة، أو غير عاملة ولكنها قد ساهمت في كسب هذه الأموال المكتسبة بتقديم أموالها الخاصة فهي تستحق النصف من هذه الأموال. ولكن إذا كانت الزوجة غير عاملة وهي ربة البيت فهي تستحق الثلث من هذه الأموال.⁶⁸²

ورد في قضية وان جنأيدة ضد لطيف، عام 1989م،⁶⁸³ أن الزوجة قد طلقها زوجها وطلبت من المحكمة الشرعية حقها في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج من زوجها التي تتكون من ثلاثة قطع من الأرض. وقد ثبتت لدى المحكمة أن هذه الأراضي من الأموال المكتسبة لأنها عاملة ولها دور مباشر في كسب هذه الأموال. وأقرَّ الزوج بأن قيمة هذه الأراضي كلها 105,000 رينجيت. فحكمت المحكمة بأن الزوجة تستحق النصف من هذه الأراضي وأمرت الزوج بأن يدفع لها 28,565 رينجيت، وذلك بعد أن يدفع ما بقي من الدين في البنك وبعض المصروفات المتعلقة بهذه الأراضي.

وأما في قضية رُقيَّة ضد محمد إدريس، عام 1989م،⁶⁸⁴ فقد رفعت الزوجة المطلقة طلباً إلى المحكمة الشرعية الاستئنافية بولاية برسكوتوان بعد أن رفضت المحكمة الشرعية بولاية برسكوتوان طلبها بالأموال

⁶⁸¹ راجع إلى المادة 76 من قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان، الذي سبق ذكره.

⁶⁸² Mat Saad bin Abdul Rahman. *Undang-Undang Keluarga Islam: Aturan Perkahwinan*, p.p. 260-261.

⁶⁸³ Wan Junaidah lwn. Latiff [1991-93] 8 JH 122, the same decision was given by the Syariah Courts in other cases like, *Hajjah Saudah lwn Hanafi Hj. Daud & Lain-lain* [1991] 8 JH 66, *Hujah Lijah bte Jamal lwn Fatimah bte. Mat Diah* [1981-1982] 2 JH 87, *Kamariah lwn. Masjur* [1988] 6 JH 289, *Kalthom lwn. Nordin* [1994] 9 JH 179, *Zainuddin lwn. Anita* [1983-84] 4 JH 73 and *Bidah lwn. Abdul Ghani* [1983-84] 4 JH 225.

⁶⁸⁴ Rokiah lwn. Mohamed Idris [1990-91] 7 JH 111, see also, *Serimah lwn. Muhammad Hakimi* [2001] 14 JH 47 and *Sharifah Sapoyah lwn. Wan Alwi* [1988] 6 JH 259.

المكتسبة، التي تتكون من بيت، وقطعة من الأرض، وأسهم في ثلاث شركات، ووديعة في ثلاثة البنوك، باعتبار أن هذه الأموال من جهد فردي من الزوج. وأجابت الزوجة بأنها قد ساهمت بطريقة غير مباشر في كسب هذه الأموال بخدمته في تنظيم شؤون الأسرة، والأولاد طول فترة الزواج 35 سنة، حتى استطاع الزوج بأن يعيش ويعمل في هدوء وأمان. وبناء على هذه الحجة حكمت المحكمة الشرعية الاستئنافية على أن الزوجة تستحق الثلث من هذه الأموال.

ويرى الباحث أن التعميم من قبل المحكمة بإعطاء الزوجة إذا كانت عاملة النصف من الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج، وغير عاملة فلها الثلث من هذه الأموال أمر غير دقيق. ويرى الباحث ضرورة تحديد مدى مساهمة الزوجين في اكتساب الأموال المكتسبة، وومن ثم تُقسَّم هذه الأموال بناء على نسبة مساهمتها. الزوجة العاملة قد لا تشارك في اكتساب الأموال المشتركة إذ إنها قد تصرف أموالها على مصلحتها الخاصة، وليس على مصلحة الأسرة مثلاً، أو قد يكون دخلها أكثر من زوجها. وأما الزوجة غير عاملة إن لم تكن ذات دخل، ولكنها تقوم بأعمال البيت كلها من تنظيم شؤون الأسرة، وتربية الأولاد، وذلك لأن زوجها قد يعمل خارج البلاد مثلاً، أو عندها مال خاص تنفق لمصلحة الأسرة. لذا يرى الباحث ضرورة التحديد بصورة دقيقة بناء على مساهمة كل طرف من الطرفين في اكتساب هذه الأموال بنسبة مئوية مثل 30%، أو 40%، أو 60%، أو 70%، أو 80%. وإذا ثبت لقاضي المساواة في الجهد والمساهمة فله أن يجعلها مناصفة بين الطرفين.

وذلك إذا لم هناك اتفاق بين الزوجين. ولكن إذا كان هناك اتفاق بينهما فتنقسم الأموال المكتسبة حسب اتفاقهما. ولا يوجد هناك أي سبب يمنع الزوجة المطلقة من حقها في الأموال المكتسبة، ولو كان قد طلقها زوجها بسبب نشوزها أو الزنا أو الفسخ بسبب ردتها، أو الفرقة بسبب الخلع، إلا إذا وافقت الزوجة أن تجعل النسبة التي تستحقها من هذه الأموال بدلاً للخلع.⁶⁸⁵

كما أنه لا يسقط حق الزوجة المطلقة المطالبة بهذه الأموال بعد مضي زمن طويل. فحق مطالبة الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج لا تسقط إلا إبراء من الزوجة. كما في قضية جورية ضد إبراهيم،⁶⁸⁶ فقد طلبت الزوجة المطلقة من المحكمة الشرعية حقها على قطعة من الأرض أعطتها حكومة ولاية ملاكا لزوجها أثناء فترة الحياة الزوجية بعد أن مضي 25 سنة من وقوع الطلاق. احتجت الزوجة بأن زوجها قد تمكّن من الحصول على هذه القطعة من الأرض بسبب زواجه منها؛ لأن من شروط استحقاق هذه الأرض أن يكون

Md. Akhir bin Hj. Yaakub, "Harta Sepencarian" [1984] 5 JH 41. ⁶⁸⁵

Jorah lwn. Ibrahim [2001] 14 JH 89. ⁶⁸⁶

الرجل متزوجا. وبالنظر إلى أن الزوجة غير عاملة، وهي لم تساعد زوجها في تنمية هذه الأرض، حكمت المحكمة بأنها تستحق الثلث من قيمة هذه الأرض.

حق مطالبة منع التصرف بالأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج واستهلاكها:

وفي محاولة الزوجة خاصة المطلقة في الحصول على حقوقها المالية، سواء كانت من المتعة، أو نفقة العدة، أو النفقة المؤجلة، أو مهرها المؤجل، أو الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج، تستطيع الزوجة أن تقدم طلباً إلى المحكمة بمنع الزوج من أن يتصرف في أمواله أو ينقلها خارج ملكيته. ورد في قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان المادة 106 ما نصّه:

[1] إذا:

- (أ) لم تنتهي الإجراءات المتعلقة بأحوال الزوجين في المحكمة، أو
- (ب) أصدرت المحكمة حكماً بناءً على المادة 56،⁶⁸⁷ 59،⁶⁸⁸ أو 73⁶⁸⁹ ولم ييطل بعد، أو
- (ج) النفقة التي يجب دفعها بناءً على الوعد لفائدة زوجته أو زوجته السابقة أو ولده، للمحكمة مطلق السلطة، بناءً على الطلب:
- (أ) إذا اقتنعت أن أي نقل لهذه الأموال من قبل الزوج أو الزوج السابق أو أمه أو أبيه أو من فعل ذلك نيابة عنه، في خلال الثلاث سنوات السابقة، بأن كان قصد فعل ذلك هو تعجيز الزوج بدفع النفقة، أو إعطاء المتعة؛ أو لمنع زوجته من أي حقوق متعلقة بهذه الأموال، بناءً على المادة الفرعية (2)، بأن تأمر الشخص الذي قام بالنقل بإبطال هذا النقل،
- (ب) وإذا اقتنعت أن هناك عرضاً لنقل هذه الأموال للغرض السابق، لها أن تصدر حكماً بمنع هذا النقل.

(2) لفائدة هذه المادة:

"الأموال" يقصد بها أي نوع من أنواع الأموال، منقولة أو غير منقولة، وتدخل فيها النقود الورقية. "النقل" يدخل فيه البيع، والإعطاء، والإجارة، والرهن، أو أي معاملات أخرى بسببها تنتقل الملكية لهذه الأموال، ولكن لا يدخل فيه النقل الذي جرى لأجل نقود أو شيء فيه قيمة نقدية لفائدة شخص مخلص في نيته مع عدم معرفة الغرض من هذا النقل.

⁶⁸⁷ المادة المتعلقة بحق الزوجة المطلقة على المتعة.

⁶⁸⁸ المادة المتعلقة بحق الزوجة أو الزوجة المطلقة على النفقة.

⁶⁸⁹ المادة المتعلقة بنفقة الأولاد.

(3) عدم تنفيذ هذا الحكم الصادر تحت هذه المادة قد يُفسر على أنه إهانة للمحكمة.⁶⁹⁰
وقد وضع قانون الأسرة المسلمة بولاية كلنتن، وملاكا، وسلانجور، ونجري سمبيلان مادة خاصة متعلقة
بسلطة المحكمة بأن يمنع الزوج أو الزوجة من أن يتصرف في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج إذا كان هناك
طلب من أحد الزوجين. ينصّ قانون الأسرة المسلمة بولاية كلنتن في المادة 108:

[1] تستطع المحكمة، بناء على طلب أحد الزوجين:

(أ) إذا لم تنتهي الإجراءات المتعلقة بأحوال الزوجين في المحكمة، أو

(ب) في الإجراءات المتعلقة بالمادة 122،⁶⁹¹

بأن تصدر حكماً بمنع الزوج أو الزوجة، من التصرف في أي مال من الأموال المكتسبة أثناء فترة قيام
الحياة الزوجية، إذا اقتنعت المحكمة بذلك.

(2) الإنكار من طاعة الحكم في المادة الفرعية (1) قد يُحكم - المنكر - على الأساس الإهانة على
المحكمة.⁶⁹²

فالزوجة المطلقة لها حق المطالبة من المحكمة بصدور الحكم بمنع الزوج من أن يتصرف في الأموال التي
في رأيها أنها من الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج.

على سبيل المثال، في قضية أيسني ضد فخر رازي بن موهدى،⁶⁹³ فقد استطاعت الزوجة الحصول
على قرار من المحكمة الشرعية بمنع التصرف بجميع الأموال المكتسبة أثناء فترة زواجها من زوجها.

وتقييد الأموال المكتسبة والتي يكسبها الزوج والزوجة أثناء الحياة الزوجية، تخرج منها الأموال التي
كسبها الزوج أو الزوجة خارج الحياة الزوجية أي قبل عقد الزواج. فما يملكه الزوج أو الزوجة قبل الزواج يبقى
حقاً خالصاً له أو لها. وما يتحصّل بعد عقد الزواج فإنه يعتبر من الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج.⁶⁹⁴

كما تخرج من الأموال المكتسبة الأموال أو الممتلكات التي يحصلها الزوج أو الزوجة، أثناء فترة الحياة
الزوجية، عن طريق الإرث أو الوصية أو الهبة المخصصة له أو لها؛ لأن ليس لأحدهما الآخر دور في نيل هذه

⁶⁹⁰ قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان، المادة 106؛ وولاية سلانجور، المادة 106؛ وولاية جوهور، المادة 106؛ وولاية نجري سمبيلن، المادة 106؛ وولاية بريس، المادة 105؛ وولاية سراواك، المادة 108؛ وفولو فيننج، المادة 106؛ وولاية ترانجانو، المادة 105؛ وولاية فاهنج، المادة 107؛ وولاية صباح، المادة 111؛ وولاية كلنتن، المادة 106؛ وولاية ملاكا، المادة 106؛ وولاية قدح، المادة 95؛ وولاية بيراك، المادة 102.

⁶⁹¹ المادة المتعلقة بحق الزوجين على الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج.

⁶⁹² قانون الأسرة المسلمة بولاية كلنتن، المادة 108؛ وولاية ملاكا، المادة 108؛ وولاية سلانجور، المادة 108؛ وولاية نجري سمبيلان، المادة 108.

⁶⁹³ Aisny lwn Fahro Razi bin Mohdi [1990] 7 JH 216.

⁶⁹⁴ Md. Akhir Yaacob, "Harta Sepencarian" [1984] 5 JH 36.

الأموال. فإذا تراثت الزوجة أموالا من أبيها فما ورثته ملكها الخاص ولا يعد من الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج.⁶⁹⁵

ولا ينحصر الاستحقاق على الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج للزوجة العاملة أو للزوجة ذات الأموال الخاصة بها، بل الزوجة غير عاملة كذلك لها الحق في الأموال المكتسبة التي كسبها زوجها بجهد فردي أثناء فترة الحياة الزوجية. وذلك باعتبار أن الأعمال والخدمات التي قدمتها الزوجة في البيت من تنظيم أمور الأسرة وشؤونها تع مساهمة منها بطريق غير مباشرة مع زوجها في كسب المعيشة أو الأموال مما يمكن الزوج أن يعمل ويعيش ي هدوء وأمان. وبناء على هذا، تستحق الزوجة المطالبة بالأموال التي كسبها زوجها بجهد الفردي أثناء فترة الحياة الزوجية. إلا أن النسبة التي تستحقها الزوجة غير العاملة تكون أقل من النسبة التي تستحقها الزوجة العاملة.⁶⁹⁶

ورد في قضية ري إيلنج ضد نيات، قال القاضي تايلور: "في القرى الواقعة في نحر بيراق هناك عادة جارية بين الناس وهي إذا وقع الطلاق بين الزوجين، فالأموال المكتسبة أثناء فترة الحياة الزوجية تقسم بين الزوجين. وهذا التقسيم يعتمد على ظروف ويتولى الأمر أسرة الزوجين ورئيس القرية. فإذا كانت الزوجة تساعد حقيقة في العمل في المزرعة، تستطيع أن تطلب النصف. وإذا لم تعمل في المزرعة، تقبل جزءاً قليلاً - قد يصل الثلث".⁶⁹⁷

الخلاصة:

إن عملية تقسيم الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج بين الزوجين التي تمارسها المحاكم الشرعية بماليزيا أصلها عادة سائدة في المجتمع المسلم الملايوي، وأخذت الدولة بتقنين هذه العادة. لا يرى الباحث بأساً في العمل بهذه العادة؛ لأنها لا تخالف الشرع. بل في تقسيم هذه الأموال بين الزوجين، تحقيق للعدالة. وفي رأي الباحث المتواضع أن التكييف الفقهي لهذه الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج أنها شبيهة بشركة الأبدان على رأي مذهب الحنفية الذين لم يشترطوا الاتحاد في العمل أو الصنعة، إلا أنها تجاوزت وجود عقد بين الزوجين

Mat Saad bin Abdul Rahman. *Undang-Undang Keluarga Islam: Aturan Perkahwinan*, p. 259, ⁶⁹⁵
and Daud Muhammad. "Harta Sepencarian dalam Hukum Syarak", in *Harta Sepencarian Prosiding Ex-Parte Perintah Injunksi*, K. Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa, 1st ed., 2003, p.p. 46-47, and Rosdi Harun, "Kuasa Pembubaran Perkahwinan oleh Kadi Menurut Hukum Syarak", (Diploma in Law and Administration of Islamic Judiciary, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. 1984), p. 130.
Md. Akhir Yaacob, "Harta Sepencarian" [1984] 5 JH 36, Kamar Ainiah Kamaruzaman. ⁶⁹⁶
"Pemakaian Hukum Harta Sepencarian, in *Harta Sepencarian Prosiding Ex-Parte Perintah Injunksi*, p. 73.

Re Elang, Re Kulop dan Lebar lwn. Niat, E.N. Taylor, "Malay Family Law" [1937] ⁶⁹⁷
J.M.B.R.A.S., Vol. XV, p. 48, see also, *Robert lwn. Umi Kalthom*, [1981-83] 2 J.H. 82, p. 85.

مع اتفاقهما في الربح. وعلى الرغم من قبول الباحث هذه العادة لقيام العدالة بين الزوجين إلا أنه لا يتفق مع قرار المحكمة بتعميم إعطاء الزوجة العاملة النصف من الأموال المكتسبة والثلث للزوجة غير العاملة. وعلى القاضي أن يتحقق من مدى مساهمة كل من الزوجين في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج وأن يتحقق تحققاً دقيقاً فيها قبل تقسيمها، ولا يميل إلى تعميم إعطاء الزوجة العاملة النصف من هذه الأموال والثلث إذا كانت هي غير العاملة. ويقترح الباحث أن يقوم بعض الجهات بدراسة كيفية تحقيق مساهمة الزوجين في الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج وكيفية تقسيمها تقسيماً مثالياً. وهناك الحاجة إلى قانون موحد لكل الولايات في ماليزيا للبعد عن الاختلافات كما لاحظنا في تعريف الأموال المكتسبة أثناء فترة الزواج، مما قد يؤدي إلى الاختلاف في الفهم والتطبيق.

قائمة المراجع

-
- إبراهيم الحريري، المدخل إلى القواعد الفقهية الكلية (عمان: دار عمار، ط2، 1998م).
- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م).
- ابن الحجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (الأردن: مكتبة الرسالة الحديثة، ط1، 1997م).
- ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار الصدر، د.ط، 1984م).
- ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1992م).
- ابن قدامة المقدسي، المغني على مختصر الخرقي (القاهرة: هجر، ط1، 1990م).
- ابن نجيم، الأشباه والنظائر (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1998م).
- أبو الحسن علي الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).
- أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء (القاهرة: دار البصائر، ط1، 2004م).
-
- أحمد محمد الرزقاء، شرح القواعد الفقهية (دمشق: دار القلم) الطبعة الرابعة، 1996م.
- البركاتي، قواعد الفقه (كراتشي: الصدف ببلشرز، ط1، 1986م).
- برهان الدين المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1995م).

- الدمياطي، حاشية إعانة الطالبين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995م).
- السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م).
- شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).
- عبد الله الموصلي، الاختيار لتعليل المختار (بيروت: دار القلم، د.ط، د.ت).
- علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1997م).
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: دار الإحياء التراث، ط2، 2003م).
- القراي، تنقيح الفصول (القاهرة: مكتبة كليات الأزهرية، ط2، 1993م).
- كامل موسى، أحكام المعاملات (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م).
- مجلة الأحكام العدلية، المادة: 36.
- محمد الزحيلي، النظريات الفقهية (بيروت: الدار الشامية، ط1، 1993م).
- مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها (دمشق: دار العلوم الإنسانية، ط2، 1993م).
- الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1967م).
- قانون الأسرة المسلمة بولاية قدح، عام 1984م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية برسكوتوان، عام 1984م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية بيرا، عام 1984م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية بولاو فينج، عام 1985م.
- قانون الإدارة للأسرة المسلمة بولاية ترنجانو، عام 1985م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية فاهنج، عام 1987م.
- قانون الإدارة للأسرة المسلمة بولاية برليس، عام 1991م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية سراوق، عام 2001م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية صباح، عام 1992م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية ملاكا، عام 2002م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية كلنتن، عام 2002م.
- قانون الأسرة المسلمة بولاية نجري سمبلن، عام 2003م.

قانون الأسرة المسلمة بولاية جوهور، عام 2003م.
قانون الأسرة المسلمة بولاية سلاڠور، عام 2003م.
الدستور الماليزي، عام 1957م.

-
- Kuala Lumpur, *et. al.. Permata Pengislaman Perundangan Islam*, Abdul Monir Yaacob
2007. Lumpur: MPH Group Publishing
- Ahmad Ibrahim. "The Muslim in Malaysia and Singapore: The Law of Matrimonial
1968. *Family Law in Asia and Africa*. London, in J.N.D. Anderson, "Property"
- K. Lumpur: Ahmad Ibrahim. *Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia*
1999. 1st ed. Malayan Law Journal
- Arahan Amalan No. 5 Tahun 2003 Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia.
in *Harta* Daud Muhammad. "Harta Sepencarian dalam Hukum Syarak"
- K. Lumpur: Universiti Islam *Sepencarian Prosiding Ex-Parte Perintah Injunksi*
2003. 1st ed. Antarabangsa
- 18 April 2005. Fatwa Jawatankuasa Fatwa negeri Selangor
Federal Constitution 1957.
- Jakarta: Penerbit Bulan H. Ismuha. *Pencarian Bersama Suami Isteri di Indonesia*
1978. 1st ed. Bintang
- in *Harta* Kamar Ainiah Kamaruzaman. "Pemakaian Hukum Harta Sepencarian
K. Lumpur: Universiti Islam *Sepencarian Prosiding Ex-Parte Perintah Injunksi*
2003. 1st ed. Antarabangsa
- "*Tuntutan-tuntutan Hak Selepas Pembubaran Perkahwinan*" Kamisah Saion
Universiti Islam Antarabangsa, (Diploma in Law and Administration of Islamic Judiciary
Malaysia. 1994).
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid and Raihanah Azahari. *Undang-Undang Keluarga*
1989. K. Lumpur: Karya Abazie *Islam: Konsep dan Perlaksanaannya di Malaysia*
- Mahmud Saedon A. Othman. *Institusi Pentadbiran Undang-Undang & Kehakiman*
1998. K. Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka *Islam*

Mat Saad bin Abdul Rahman. *Undang-Undang Keluarga Islam: Aturan*
2002. 2nd ed. Shah Alam: Hizbi. *Perkahwinan*
Md. Akhir bin Yaacob and Siti Zalikah Md. Noor. *Beberapa Aspek Mengenai*
1989. 1st ed. P. Jaya: Al-Rahmaniah. *Enakmen Keluarga Islam di Malaysia*
[1984] JH 5. Md. Akhir bin Yaacob. “Harta Sepencarian”
Kuala Lumpur: Malayan Law Mimi Kamariah. *Family Law in Malaysia*
1999. Journal
“Kesan Perkahwinan dan Penceraian ke atas Mohamad Syakir Abdul Hamid
Hadhanah dan Harta Sepencarian menurut Hukum Syarak dan Undang-Undang
(Diploma in Law and Administration of Islamic Pentadbiran Islam di Malaysia”
Universiti Islam Antarabangsa Malaysia. 1994). Judiciary
Nik Noriani Nik Badli Shah. *Perkahwinan dan Penceraian di Bawah Undang-*
2002. Kuala Lumpur: International Law Book Services. *Undang Islam*
“Pembahagian Harta Perkahwinan Menurut Islam” Noor bin Awang Hamat
Universiti Islam Antarabangsa (Diploma in Law and Administration of Islamic Judiciary
Malaysia. 1993).
“Kuasa Pembubaran Perkahwinan oleh Kadi Menurut Hukum Rosdi Harun
Universiti Islam (Diploma in Law and Administration of Islamic Judiciary. Syarak”
Antarabangsa Malaysia. 1984).
Suwaid Tapah. Konsep dan Amalan Pembahagian Harta Sepencarian di Malaysia
K. Lumpur: Universiti in Harta Sepencarian Prosiding Ex-Parte Perintah Injunksi
2003. 1st ed. Islam Antarabangsa

القضايا المحكمة:

Abdullah lwn. Esah [1997] 11 JH 179.
Aisny lwn Fahro Razi bin Mohdi [1990] 7 JH 216.
Awang lwn. Shamsuddin [1997] 11 JH 193.
Bidah lwn. Abdul Ghani [1983-84] 4 JH 225.
Boto' lwn. Jaafar [1985] 2 MLJ 98.
Bunga lwn. Ila @ Zila [1994] 9 JH 198.
Hajjah Saudah lwn Hanafi Hj. Daud & Lain-lain [1991] 8 JH 66.
Hujah Lijah bte Jamal lwn Fatimah bte. Mat Diah [1981-1982] 2 JH 87.
Jaliah lwn. Abu Bakar [1990-91] 7 J.H. 72.
Jorlah lwn. Ibrahim [2001] 14 JH 89.
Kalthom lwn. Nordin [1994] 9 JH 178.

‘Kamariah lwn. Masjur [1988] 6 JH 289
Mat Nordin lwn. Aion [1990-91] 7 JH 95.
 translated from [1927] 6 F.M.S.L.R. 128. *‘Rahmah lwn. Laton* [1981-83] 2 JH 213
Malay Family Law (1937) ‘ E.N. Taylor, *Re Kulop dan Lebar lwn. Niat* *‘Re Elang*
 Vol. XV. *‘J.M.B.R.A.S.*
 also [1966] 1 *‘Robert @ Kamarulzaman lwn. Umi Kalthom* [1981-83] 2 J.H. 82
 MLJ 163.
Rokiah lwn. Mohamed Idris [1990-91] 7 JH 111.
Samek lwn. Siti Zubaidah [1997] 11 JH 153.
Serimah lwn. Muhammad Hakimi [2001] 14 JH 47.
Sharifah Sapoyah lwn. Wan Alwi [1988] 6 JH 259.
Tengah lwn. Ibrahim [1979] 1 JH 300.
Wan Junaidah lwn. Latiff [1991-93] 8 JH 122.
Malay Family Law [1937] ‘ E.N. Taylor, *Wan Mahatan lwn. Haji Abdul Samat*
 JMBRAS 28.
Zainuddin lwn. Anita [1983-84] 4 JH 73.

البحث السادس

اللعان والبصمة الوراثية

أ.د. عارف علي عارف د. أعمار فطان

ملخص البحث

يتناول البحث مسألة اللعان وعلاقتها بالبصمة الجينية لإثبات النسب أو نفيه، ومشروعية ذلك في الفقه الإسلامي، وآراء العلماء المعاصرين في هذه القضية الحساسة التي ينبغي عليها الحفاظ على النسب، وإثبات الحقوق الناتجة عنه، وآثار ذلك كله على الزوجين المتلاعنين، وعلى الطفل المتنازع فيه.

وتظهر جدة الموضوع في إلقاء الضوء على هذه الطريقة الحديثة المعتمدة على العلوم الطبية التطبيقية، ومشروعية إضافتها إلى الوسائل الشرعية الأخرى التي اعتبرها الفقهاء والعلماء في إثبات النسب ونفيه، كالفراش، والقيافة، والبينة، والإقرار، والقرعة، ومصادقيتها بين هذه الوسائل ومقدار الإصابة فيها والخطأ. فالبصمة الوراثية نعتها دليلاً علمياً حسيماً يقبله الشرع في إثبات النسب بالإضافة إلى الأدلة الأخرى طالما وجد سبب النسب سواء بالنكاح أو بالوطء بشبهة أو كان الشخص مجهول النسب. وبناء على ما تقدم لو أن الزوج لاعن زوجته قبل إجراء اختبار البصمة الوراثية ثم جاءت نتيجة البصمة الوراثية بعد إجراء اللعان بنفي النسب، فإنه ينفي النسب في هذه إقراراً للحق ودفعاً للأنساب الباطلة، ويكون اللعان حقاً للزوجة في نفي الحد عنها لاحتتمال أن يكون حملها بسبب وطء بشبهة. وإذا جاءت نتيجة البصمة الوراثية بثبوت نسب الطفل إلى الزوج، بأن يتطابق الحامض النووي DNA للطفل فإنه لا ينفي نسب الطفل حتى ولو لاعن الزوج، بناء على أن الشارع يتشوف إلى إثبات النسب رعاية لحق الصغير، ولأن نتائج البصمة الوراثية دقيقة ويقينية قطعية، وخاصة إذا علمنا خراب الذمم عند بعض الناس في هذا الزمن فقد يكون قصد الزوج الكيد لزوجته، وفيما رجحناه إقرار للحق واستقرار للأوضاع في المجتمع.

مقدمة

لقد منحت الشريعة الإسلامية النسب مقاماً عالياً، وموضعاً سنياً، فقد أحاطته ببالغ العناية، وأرست حوله سبل الحفظ والوقاية، وقررت من الأحكام والقواعد ما تحببه بها الفساد والرذيلة، حتى أصبح من أهم مقاصدها المهمة الجليلة.

والباعث على ذلك كله أن النسب ركن أساسي من أركان الأسرة المسلمة، والتي هي بدورها من أهم لبنات المجتمع المسلم، وحفظ هذه اللبنة هو في الحقيقة حفظ لكيان المجتمع الإسلامي ككل، لذلك تناولت التشريعات الإسلامية بنصوصها الكثيرة مختلف مكونات النسيج الاجتماعي، وشملت قوانينها جل أحواله

ونشاطاته ومشاكله، مؤكدة بذلك شمولية هذا الدين الحنيف، وصلاحيته لكل زمان ومكان وحال، إما تفصيلاً وإما تأصيلاً.

[illegible][illegible]

وبالمقابل قررت نصوص الشريعة وأحكامها عقوبات تردع كل من تسول له نفسه المריضة العيث
بأنساب الناس، فشرعت الحدود حيث قال الله تعالى وهو أرحم الراحمين:

الله تعالى قرر هذه العقوبة على رغم من شدتها وقسوتها، وأمر المؤمنين بأن لا تأخذهم رافة بمن وقع في هذا الجرم، وعلق حصول الإيمان على من أوقع الحد على مستحقه دون أن تأخذه به رافة ولا رحمة، والله تعالى

المحور الأول يضم: تعريف اللعان، وسببه، ومشروعيته، وكيفيته، وشروطه، ثم أحكامه وآثاره.
 أما المحور الثاني فيضم: البصمة الوراثية: تعريفها، وماهيتها، ومجالات العمل بها.
 المحور الثالث: مدى مشروعية نفي النسب دون اللعان.
 وسوف أذيل هذا البحث بأهم النتائج التي أتوصل إليها.

المحور الأول:

اللعان تعريفه، وسببه، ومشروعيته، وشروطه، وكيفيته، وآثاره

المطلب الأول: تعريف اللعان

اللعان لغة: مشتق من اللعن، وهو الطرد والإبعاد من الخير ومن رحمة الله ومنه قوله تعالى:
 ﴿لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة: 159)⁶⁹⁹.

ولقد أطلق هذا المصطلح على ما يتم بين الزوجين من نفي النسب؛ لأن الزوج يلعن نفسه في الشهادة الخامسة، أو لأن أحد الزوجين يكون عرضة للطرد والإبعاد من رحمة الله بسبب كذبه وافتراءه.
 اصطلاحاً: اختلف فقهاء المذاهب في تعريفه على أقوال نورد بعضها هنا اختصاراً:

1- تعريف الأحناف:

شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه -أي الزوج- ومقام حد الزنا في حقها -أي الزوجة-⁷⁰⁰.

2- تعريف الشافعية:

كلمات معلومات جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطح فراشه وألحق العار به إلى نفي الولد⁷⁰¹.

3- تعريف المالكية:

⁶⁹⁹ ابن منظور، لسان العرب، 387/13؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 478/2.

⁷⁰⁰ ابن نجيم، البحر الرائق 122/4؛ والكاساني، بدائع الصنائع، 25/5؛ وابن الهمام، شرح فتح القدير، 247/4.

⁷⁰¹ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 52/5؛ والنووي، روضة الطالبين، 285/6.

حلف زوج مسلم مكلف على زنى زوجته أو نفي حملها، وحلفها على تكذيبه أربعاً⁷⁰².

4- تعريف الحنابلة:

شهادات مؤكدات بأيمان من الجانبين مقرونة باللعن والغضب قائمة مقام حد قذف أو حد زنى في جانبها⁷⁰³.

5- تعريف ابن الحاجب:

قال رحمه الله تعالى: "يمين الزوج على زوجته بزنى أو نفي نسب أو الزوجة على تكذيبه"⁷⁰⁴.

6- تعريف ابن حزم من الظاهرية:

قال رحمه الله تعالى: "قذف امرأته بالزنى هكذا مطلقاً أو بإنسان سماه سواء دخل بها أو لم يدخل ادعى رؤية أو لم يدع"⁷⁰⁵.

ومن خلال النظر في هذه التعريفات وإن اختلفت مذاهب القائلين بها، فإننا نلاحظ أن تعريفاتهم لم تخرج عن المعنى الوارد في آية اللعان في قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْفَحْشَى وَالْمُنْكَرِ هُمْ أُولَئِكَ الْمَلَأُوا الْأَرْضَ كُفْرًا وَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾⁷⁰⁶ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْفَحْشَى وَالْمُنْكَرِ هُمْ أُولَئِكَ الْمَلَأُوا الْأَرْضَ كُفْرًا وَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ

المطلب الثاني: سبب اللعان

للعان سببان رئيسان يمكن إدراكهما من خلال النظر في تعريفات العلماء وهما كالآتي:

1- رمي الزوجة بالزنى دون شهادة الرجال.

⁷⁰² الخرشني، الحاشية على مختصر خليل، 123/3؛ وعبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل، 455/5.

⁷⁰³ البهوتي، الروض المربع، ص598؛ والبيهقي، السلسيل في معرفة الدليل، 692/3.

⁷⁰⁴ عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم الألفاظ والمصطلحات الفقهية، 174/3.

⁷⁰⁵ ابن حزم، المحلى، 199/11.

والشوكاني⁷¹⁴، والحافظ ابن حجر⁷¹⁵، وابن رشد الحفيد⁷¹⁶، وإلى هذا ذهب فقهاء المذاهب الإسلامية المعتبرة من الحنفية⁷¹⁷، والمالكية⁷¹⁸، والشافعية⁷¹⁹، والحنابلة⁷²⁰، وغيرها من المذاهب المتبعة.

واللعان لا يشرع إلا حين يعلم الزوج بزنا زوجته إما برؤية، أو إخبار ثقة، أو مشاهدة رجل فاجر يدخل عليها، أو يخرج منها، أو باستفاضة زنا عند الناس، ونحو ذلك، فإذا ما حصل شيء من ذلك، ولم يكن ثمة ولد يحتاج الزوج إلى نفيه، فالأولى به في هذه الحالة أن يكتفي بطلاقها لتحريم بقائها معه، مع حفظ لسانه عن رميها بالفاحشة سترًا عليها، وصيانة لحرمة فراشه، فإن كان هناك ولد يحتاج إلى نفيه سواء أكان حملاً، أم مولوداً، فإنه لا ينتفي منه لولادته على فراشه إلا بأن يلاعن زوجته⁷²¹.

أما دلالة العقل على مشروعيته:

فإنه لما كان الفراش موجبا للحقوق النسب، فإنه من الضروري إيجاد طريقة تنفيه وتلغيه عند التأكد من فساده، وهذه الطريقة هي اللعان نفسه، وقد نص على هذا التعليل ابن رشد الحفيد رحمه الله تعالى⁷²².

المطلب الرابع: شروطه

لا يخل اللعان نظراً لآثاره الخطيرة على الزوجين والأولاد من شروط لا يصح إلا في حالة توافرها نلخصها فيما يلي:

- 1- أن يكون الزوجان مكلفين.
- 2- أن يكون الزوج مختاراً للعان، وغير مكره عليه.
- 3- أن يقذف الزوج زوجته بالزنا، فتكذبه.
- 4- أن يكون اللعان بأمر من الإمام أو نائبه.

⁷¹⁴ الشوكاني، نيل الأوطار، 284/6.

⁷¹⁵ ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، 520/9.

⁷¹⁶ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، 189/2.

⁷¹⁷ ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 167/3.

⁷¹⁸ عlish، منح الجليل، 355/2.

⁷¹⁹ أبو شجاع، الإقناع، 235/2.

⁷²⁰ ابن قدامة المقدسي، المغني شرح مختصر الخرقي، 261/7.

⁷²¹ انظر: الفيروزآبادي، المهذب، 119/2؛ وابن قدامة، المغني، 420-416/7.

⁷²² ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، 115/2.

5- الفورية، بأن ينفي الولد عند الولادة أو في مدة التهنة بالمولود، وقال بذلك الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، وإن كان ظاهر الرواية عنه لم تقدر المدة بزمان معين حتى لا يضطر الزوج إلى نفي نسبه أو إثباته دون ترو والأمران كلاهما لا يجوز.

6- أن لا يسبق اللعان إقرار الزوج بنسب المولود، كأن يقول هذا الحمل مني أو هذا ولدي، أو بالدلالة كأن يسير مع زوجته إلى الطبيب لمداوتها أو أن يقبل التهنة بالمولود.

7- يشترط أن يقع اللعان في حضور الشهود، ويستحب أن يكونوا أربعة.

وهذه جملة الشروط التي اشترطها الفقهاء لصحة اللعان⁷²³، دون الولوج إلى التفاصيل الكثيرة الواردة في كتب الفقه إذ ليس غرضنا هنا الدخول في التفصيلات، وإنما ذكر أهم الجوانب المتعلقة باللعان، وإعطاء صورة عامة متكاملة تخدم الغرض الأساسي من هذا البحث المتعلق بالبصمة الوراثية التي سيتم التعرض لها في المحور الثاني.

المطلب الخامس: كفيته

إذا رمى الزوج زوجته بالفاحشة أو نفى نسب ولدها إليه، ولم يكن له بينة فيما ادعاه، ورفعت الزوجة أمرها إلى القاضي، فإن أقر الزوج بالقذف حد بذلك حد القاذف، أما إذا أصر وأنكرت الزوجة وقوع الزنا منها لاعتن بينهما فيأمر القاضي الزوج بأن يقول: أشهد بالله أن زوجتي هذه قد زنت، فيسميها باسمها، أو يشير إليها يكرر ذلك أربع مرات، ثم يقول في الخامسة، وأن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين.

وإذا أراد نفي الولد قال: وإن هذا الولد من زنا، وليس مني فإذا فرغ الزوج من لعانه لاعتنت الزوجة قائلة: أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا، تكرر ذلك أربع مرات، ثم تقول في الخامسة: وأن غضب الله عليها إن كانت من الكاذبين. وإن كان الزوج قد نفى ولدها قالت: وإن هذا الولد منه وليس من زنا.

وهنا يجب التنويه إلى أمرين:

أولهما: وجوب تقيد المتلاعنين بصفة اللعان وألفاظه الواردة في الكتاب والسنة، فإذا حصل شيء من الإخلال بذلك لم يصح اللعان.

⁷²³ انظر في ذلك كله ولمزيد من التفاصيل: الكاساني، بدائع الصنائع، 3/237؛ وابن نجيم، البحر الرائق 4/122؛ والخرشي، الحاشية على خليل، 4/124؛ والكشناوي، أسهل المدارك، 2/174، والفيروزآبادي، المهذب، 2/125؛ والشربني، مغني المحتاج، 4/374؛ وابن قدامة، المغني، 7/416؛ والبهوتي، كشف القناع، 5/394.

ثانيهما: يؤمر الزوج باللعان قبل المرأة، فإن بدأت قبله لم يصح، فإن الله ﷻ بدأ بالزوج قبل الزوجة، وأمر به رسول الله ﷺ كما ورد في الأحاديث السابقة، ولأن لعانها مبني على لعانه لا العكس⁷²⁴.

المطلب السادس: آثار اللعان

إذا وقع اللعان بين الرجل وزوجته على الصفة الشرعية مع توافر شروطه وانتفاء الموانع السابق ذكرها، ترتب عليه العديد من الآثار نذكر منها:

1- انتفاء الولد من الزوج إذا صرح بنفيه، ولحوق نسب الولد بأمه للحديث المتقدم ذكره، فقد ألحق النبي ﷺ الولد بأمه⁷²⁵.

2- سقوط حد القذف عن الزوج إن كانت زوجته محصنة، وسقوط التعزير عنه إن لم تكن محصنة، وسقوط حد الزنا عن المرأة، بنص القرآن على ذلك.

3- وقوع الفرقة المؤبدة بين الزوجين وتحريم نكاحها عليه على التأييد لفعله ﷺ بين المتلاعنين ولقوله في الحديث المتقدم: « لا سبيل لك عليها »⁷²⁶.

هذه أهم أحكام اللعان، ولقد آثرت هنا ذكرها باختصار مع وجود الكثير من التفاصيل التي أعرضت عنها، إذ الغرض من ذكر ما تقدم إعطاء صورة موجزة عن اللعان حتى يسهل تصور مباحثه وأحكامه، وبالتالي حسن الفهم لما يأتي من أحكام البصمة الوراثية، والتي هي الغاية الأولى من كتابة هذا البحث، ثم الحكم عليها بما يوافق الأدلة الشرعية المعتمدة.

المحور الثاني

البصمة الوراثية تعريفها، ماهيتها، مجالات العمل بها، ومدى مشروعيتها استعمالها في نفي النسب دون لعان

المطلب الأول: تعريفها

أولاً: البصمة لغة

⁷²⁴ انظر: عبد الدايم، حسني، البصمة الوراثية ومدى حجبتها في الإثبات، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، ص 784-785؛ والكعبي، خليفة علي، البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، ص 412-416.

⁷²⁵ انظر الحديث رقم 1 ص 7 من هذا البحث.

⁷²⁶ انظر الحديث رقم 4 ص 8 من هذا البحث.

مشتقة من البُصْم وهو: فوت ما بين طرف الخنصر إلى طرف البنصر يقال ما فارقتك شبراً، ولا فترأً، ولا عتباً، ولا رتباً، ولا بصماً. ورجل ذو بصم أي غليظ البصم⁷²⁷. وبصم بصماً: إذا ختم بطرف إصبعه. والبصمة أثر الختم بالإصبع.⁷²⁸

ثانياً: الوراثة لغة

الوراثة من مصدر ورث أو أرث، يقال ورث فلان المال منه وعنه ورثاً وإرثاً، أي صار إليه بعد موته. والورث والوراثة والتراث مصادر ما يتركه الميت لورثته. والميراث جمع مواريث وهو تركة الميت⁷²⁹.

ثالثاً: تعريف البصمة الوراثية اصطلاحاً

قبل التطرق للتعريف بالبصمة الوراثية تجدر الإشارة إلى أن هذا المصطلح من المصطلحات الحديثة التي لم تكن معروفة من قبل، لذلك خضع لتعريف العلماء المعاصرين الذين حاول كل منهم الاجتهاد لتحديد معنى دقيق لها، مما تولد عنه العديد من التعريفات نوجزها فيما يلي:

1- استناداً لأشغال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري التابعة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، توصلت اللجنة إلى وضع التعريف التالي: "البنية الجينية نسبة إلى الجينات المورثات التفصيلية التي تدل على هوية كل فرد بعينه وهي وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية والتحقق من الشخصية"⁷³⁰.

2- صدر إقرار من طرف المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة للتعريف الذي اعتمدته المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية حيث صدر عنهم ما يلي: "البصمة الوراثية هي البنية الجينية نسبة إلى الجينات، أي المورثات التي تدل على هوية كل إنسان بعينه وإنها وسيلة تمتاز بالدقة"⁷³¹. هذا، وقد عرفها غيرهم بتعريفات أخرى وكلها تصب في المعنى نفسه⁷³².

⁷²⁷ ابن منظور، لسان العرب، 50/12.

⁷²⁸ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، 60/1.

⁷²⁹ أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي، ص 377.

⁷³⁰ ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، الكويت، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المنعقدة بتاريخ 23-25 جمادي الآخرة سنة 1419هـ الموافق لـ 13-15 أكتوبر 1988م، ج2، 2000، ص 1050.

⁷³¹ انظر: القرار السابع بخصوص البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، الدورة 16، بتاريخ: 21-26 شوال 1422هـ الموافق لـ

10-5 يناير 2002م الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة.

⁷³² انظر: أبو الوفاء، محمد إبراهيم، مدى حجية البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي في القانون الوضعي والفقه الإسلامي، بحث

مقدم لمؤتمر الهندسة الوراثية المنعقد بجامعة الإمارات سنة 2002م، 685/2. بمنام، رمسيس، البوليس العلمي أو فن التحقيق، ص150.

الزحيلي، وهبة، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، بحث مقدم إلى الدورة 16 لمجمع الفقه الإسلامي سنة 1422هـ الموافق لعام

2002م، ص5. غانم، عبد الله عبد الغني، دور البصمة الوراثية في مكافحة الجريمة، بحث مقدم لمؤتمر الهندسة الوراثية بجامعة الإمارات سنة

المطلب الثاني: ماهية البصمة الوراثية

دلت الاكتشافات الطبية على أنه يوجد داخل نواة الخلية 46 من الصبغيات أو الكروموسومات، وهذه الكروموسومات تتكون أساساً من المادة الوراثية أو ما يطلق عليه مصطلح الحمض النووي ويرمز إليه بـ (DNA)، ويحتوي كل كروموسوم على عدد كبير من الجينات الوراثية قد تبلغ في الخلية البشرية الواحدة إلى مائة ألف مورثة جينية تقريباً. وتلعب هذه المورثات الجينية دوراً كبيراً في تحديد معالم كل شخص منا، حيث إنها تتحكم في صفات الإنسان، وسلوكه البيولوجي، وقابليته لبعض الأمراض أو عدمه. ومن عجائب خلق الله تعالى أن الجينوم البشري يختلف من شخص لآخر، فلا يوجد جينومان متطابقان لشخصين مختلفين على الإطلاق ولو كانا توأمين.

وبسبب هذا الاختلاف البين بين الجينومات البشرية، والتفرد التام لدى كل شخص، أطلق العلماء مصطلح (البصمة الوراثية) للدلالة على هوية الشخص وذلك عن طريق تحليل الحمض النووي الخاص به والذي يتكون من 46 كروموسوماً يرث نصفها عن أبيه، والنصف الباقي عن أمه، فتتكون بصمة وراثية خاصة به تحتك فيها صفات الأب بصفات الأم لتخرج صفات خاصة بالابن تجعله مستقلاً عنهما تماماً وإن تشابه معهما في عدد منها.

ويقرر علماء الطب الحديث أنه باستطاعتهم إثبات الأبوة، أو البنوة لشخص ما أو نفيه عنه من خلال إجراء الفحص الجيني الذي تبلغ نسبة نجاحه في حالة نفي النسب إلى نسبة 100 % أي القطع، أما في حالة الإثبات فإنه يقارب مرحلة القطع حيث تصل نسبة الإثبات إلى 99 % تقريباً. ويتم ذلك عن طريق أخذ عينة من أجزاء الإنسان بمقدار رأس الدبوس من البول، أو الدم، أو الشعر، أو المني، أو العظم أو اللعاب أو خلايا الكلية، أو غير ذلك من أجزاء جسم الإنسان وبعد أخذ هذه العينة يتم تحليلها، وفحص ما تحتوي عليه من صبغيات ومقارنتها بمثيلاتها عند الأب والأم⁷³³.

المطلب الثالث: مجالات العمل بالبصمة الوراثية

1423 هـ الموافق لـ 2002م، 1229/3. الكعبي، خليفة علي، البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، ص 45. المرزوقي، عائشة سلطان، إثبات النسب في ضوء المعطيات العلمية المعاصرة، ص 305. الهلايلي، سعد الدين مسعد، البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية، ص 25.

⁷³³ انظر: عبد الدائم، حسني محمود، البصمة الوراثية ومدى حجيتها في الإثبات، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، ص 63.

نظراً لأهمية هذا السبق العلمي، حاول الباحثون والعلماء توسيع دائرة استخدام البصمة الجينية إلى أوسع نطاق، ومن أهم المجالات التي عرفت فيها البصمة الجينية نجاحاً كبيراً ما يأتي:

أ- المجال الجنائي:

تساعد البصمة الجينية على الكشف عن هوية المجرمين في حالات ارتكاب الجرائم المتعلقة بالقتل، والاختطاف، والاغتصاب، وانتحال شخصية الغير ونحوها.

ب- مجال النسب: ويخص ذلك حالات إثبات البنوة أو الأبوة لشخص، أو نفيه عنه، أو في حالة اتهام المرأة بالحمل من وطء شبهة، أو زنا⁷³⁴.

والذي يهمننا في البحث هو بيان مدى شرعية استخدام البصمة الوراثية في نفي النسب، أو ما يعرف في التشريع الإسلامي باللعان، ومدى مشروعية إحلال البصمة الوراثية محل اللعان الشرعي الوارد في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

والملاحظ من خلال أبحاث العلماء المعاصرين وكتاباتهم، اختلافهم في هذه المسألة على أقوال متباينة، سنوردها من خلال المبحث التالي مع بيان أدلة كل فريق وترجيح ما نراه راجحاً.

المحور الثالث:

مشروعية استعمال البصمة الوراثية في نفي النسب دون لعان

تقدم في المباحث السابقة أن اللعان هو الطريق الشرعي الذي شرعه الله تعالى لنفي نسب الولد، وبالمقابل توصل علماء الطب إلى الكشف عن البصمة الجينية ومدى دقتها في نفي نسب الولد أو إثباته، فهل يصح اللجوء إلى استعمال البصمة والاكتفاء بالنتيجة التي ترتبت عن استعمالها، أم لا بد من اللعان أيضاً؟

اختلف العلماء المعاصرون في هذه المسألة على أربعة أقوال، نوردها فيما يلي مع بيان دليل كل قول ثم نختم هذا العرض بترجيح ما نراه راجحاً وموافقاً للأدلة.

⁷³⁴ انظر: عبد الواحد، نجم عبد الله، البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً ونفيًا، ص، 13؛ والأشقر، محمد، إثبات النسب بالبصمة الوراثية، 454/1؛ و المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، ص 19، الموسوعة العربية العالمية 2/3-334.

القول الأول: لا ينتفي النسب الشرعي الثابت بالفراش أو الزواج الشرعي إلا باللعان، ولا يجوز تقديم البصمة الوراثية على اللعان مطلقاً. وهو قول عامة الفقهاء المعاصرين، نذكر منهم:

الدكتور علي محيي الدين القره داغي⁷³⁵، الدكتور عبد الستار فتح الله سعيد⁷³⁶، الدكتور محمد سليمان الأشقر⁷³⁷، الدكتور عمر بن محمد السبيل⁷³⁸، الدكتور ناصر الميمان⁷³⁹، الدكتور وهبة الزحيلي⁷⁴⁰، الدكتور سعد العنزي⁷⁴¹، الشيخ عبد الله المنيع⁷⁴². هذا هو الرأي الذي اعتمدته مجمع الفقه الإسلامي برابطة الفقه الإسلامي بمكة المكرمة حيث ورد فيه ما يلي: "لا يجوز شرعاً الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز تقديمها على اللعان"⁷⁴³.

القول الثاني: يمكن الاستغناء عن اللعان والاكتفاء بنتيجة البصمة الوراثية، إذا تيقن الزوج أن الحمل ليس منه، ومن ذهب إلى هذا القول من العلماء المعاصرين:

الدكتور محمد المختار السلامي مفتي تونس السابق⁷⁴⁴، والدكتور يوسف القرضاوي⁷⁴⁵، والدكتور عبد الله محمد⁷⁴⁶.

القول الثالث: لا ينفي نسب الطفل باللعان إذا جاءت البصمة الوراثية مؤكدة صحة نسبه للزوج ولو لاعن، وينتفي النسب باللعان فقط في حالة تأكيد البصمة الوراثية عدم صحة نسب الولد للزوج، وتعد في هذه الحالة دليلاً تكميلياً، ومن اعتمد هذا الرأي الدكتور نصر فريد واصل مفتي جمهورية مصر الأسبق⁷⁴⁷.

⁷³⁵ القره داغي، علي محيي الدين، البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي، ص 25.

⁷³⁶ بن قاسم، عبد الرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، ص 7.

⁷³⁷ الأشقر، محمد سليمان، إثبات النسب بالبصمة الوراثية ودورها في الإثبات، 441/1-460.

⁷³⁸ السبيل، عمر بن محمد، البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخدامها في النسب والجناية، ص 29.

⁷³⁹ الميمان، ناصر، البصمة الوراثية وحكم استخدامها في مجال الطب الشرعي والنسب، 617/2.

⁷⁴⁰ الزحيلي، وهبة، البصمة الوراثية ودورها في الإثبات، 524/2.

⁷⁴¹ العنزي، سعد، البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات ونفي النسب، 429/1.

⁷⁴² انظر في ذلك: رأيه في ثبت أعمال "ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري"، 511/1.

⁷⁴³ انظر: القرار السابع الصادر عن المجمع الفقهي في دورته 16 بمكة المكرمة سنة 1422 هـ / 2002 م.

⁷⁴⁴ السلامي، مختار، إثبات النسب بالبصمة الوراثية، ص 405.

⁷⁴⁵ ولقد عرض هذا الرأي خلال مناقشات مسألة البصمة الوراثية بالمجمع الفقهي السادس عشر بتاريخ 25/ شوال 1422 هـ الموافق

ل: 9 يناير 2002 م.

⁷⁴⁶ انظر: بن قاسم، عبد الرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، ص 7.

⁷⁴⁷ واصل، فريد، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، ص 30.

ولقد نوقش هذا الاستدلال بأن المرأة لو رضيت بنتائج البصمة الوراثية في نفي النسب وحظيت بالقبول كذلك من القاضي فحينئذ يمنع اللعان.

ورد المانعون بقولهم إن النسب الثابت بالفراش الصحيح لا يمكن قطعه بالتصادق⁷⁵¹ عليه بين الزوجين، بل لا بد من اللجوء إلى اللعان، لأن النسب حق للولد فلا يمكن نفيه من خلال اتفاق أو تصادق بين الزوجين لما فيه من إبطال لحق الولد أيضا⁷⁵².

أدلة المانعين من السنة النبوية:

الحديث الأول: ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «إن عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه، قالت: فلما كان عام الفتح أخذه سعد بن أبي وقاص، وقال: ابن أخي قد عهد إلي فيه. فقال عبد بن زمعة فقال: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه. فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي كان قد عهد إلي فيه. فقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه. فقال رسول الله ﷺ: هو لك يا عبد بن زمعة. ثم قال النبي ﷺ: الولد للفراش وللعاهر الحجر. ثم قال لسودة بنت زمعة زوج النبي ﷺ: احتجبي منه، لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله»⁷⁵³.

ووجه الاستدلال بالحديث أن النبي ﷺ أهدر الشبه البين الناتج عن الصفات الوراثية، وصرح بإبقاء الأصل في قوله ﷺ: «الولد للفراش»، فيفهم من ذلك أن اللعان هو الطريق الوحيد لنفي النسب دون غيره⁷⁵⁴.

ولقد رد عليهم المجيزون في استدلالهم هذا بقولهم:

أولاً: إن الاحتجاج بقصة اختصام عبد بن زمعة مع سعد بن أبي وقاص، وإلحاق الرسول ﷺ الولد للفراش، وأمره لسودة بالاحتجاب منه مع أنه أخوها كان لأحد سببين:

1- من باب الاحتياط والورع.

⁷⁵¹ التصادق: هو مصادقة المرأة لزوجها في نفي ولدها عنه بدون لعان. وهو بهذا المعنى غير مقبول في الشريعة الإسلامية لما فيه من ضياع حق الولد ومخالفته للطريقة الشرعية في نفي النسب وهي اللعان.

⁷⁵² الكاساني، بدائع الصنائع، 246/3.

⁷⁵³ البخاري، الجامع الصحيح، باب: تفسير المشبهات، 724/2، رقم الحديث 1948.

⁷⁵⁴ فتح الله، عبد الستار، البصمة الوراثية في ضوء الإسلام، ص19.

2- أو مراعاةً للشبهين وإعمالاً للدليلين فإن الفراش دليل على حقوق نسب الولد بأبيه زمعة، والشبه الذي كان بين الولد وبين عتبة دليل على نفي النسب الأول إلى زمعة ولحوقه بعتبة، فأعمل أمر الفراش بالنسبة للمدعي لقوته، وأعمل الشبه بعتبة بالنسبة لثبوت المحرمية بينه وبين سودة. وهذا الذي نص عليه العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى حيث قال: ((وأما أمره سودة بالاحتجاب منه فإما أن يكون على طريق الاحتياط والورع لمكان الشبهة التي أورثها الشبه البين بعتبة، وإما أن يكون مراعاة للشبهين وإعمالاً للدليلين، فإن الفراش دليل على حقوق النسب، والشبه بغير صاحبه دليل على نفيه فأعمل أمر الفراش بالنسبة إلى المدعي لقوته، وأعمل الشبه بعتبة بالنسبة إلى ثبوت المحرمية بينه وبين سودة، وهذا من أحسن الأحكام وأبينها وأوضحها ولا يمنع ثبوت النسب من وجه دون وجه، فهذا الزاني يثبت النسب منه بينه وبين الولد في التحريم والبعضية، دون الميراث والنفقة والولاية وغيرها. وقد يتخلف بعض أحكام النسب عنه مع ثبوته لمانع، وهذا كثير في الشريعة فلا ينكر من تخلف المحرمية بين سودة وبين هذا الغلام لمانع الشبه بعتبة وهل هذا إلا محض الفقه))⁷⁵⁵.

ثانياً: الدعوى بأن الرسول ﷺ لم يلتفت لأمر الشبه استدلالاً بالحديث المتقدم بعيد، بل الحديث حجة عليهم، لأنه لو لم يعتبر الرسول ﷺ أمر الشبه لما أمر سودة بالاحتجاب. فلا مانع في حالة التنازع على طفل ولد على فراش صحيح، من إعمال دليل الشبه والعمل بمقتضاه نفيًا وإثباتًا، حيث يكون درء الحد عن الزوج لوجود شبهة اللعان، وفي هذا إعمال للأدلة كلها، لا سيما وأن الطفل ولد على الفراش فيتقوى إثبات النسب للطفل من جهة ثبوت الفراش الصحيح، إضافة إلى البصمة الوراثية، وهذا طبعاً إذا نفى الزوج نسب الولد إليه، وثبت خلافه بالبصمة الوراثية. أما لو أكدت البصمة قول الزوج، اجتمع اللعان والبصمة في نفي النسب، ودُرِيَ الحد عن الزوجة لوجود شبهة اللعان.

أما إذا وقعت الملاعنة بين الزوج وزوجه، فالأصل أن ينسب الطفل للزوج بنص الحديث، لثبوت الفراش الصحيح، فإذا انضاف إلى ذلك تأكيد البصمة الوراثية، عملنا بالأصل وألحقنا الطفل بأبيه لدلالة الفراش والشبه، ونكون بذلك قد أعملنا الشرط الأول من الحديث الذي ينص على أن: « الولد للفراش »، وندرأ الحد عن الزوج في حالة اللعان لوجود شبهة الملاعنة، والحدود تدرأ بالشبهات، ونكون بذلك قد أعملنا الشرط الثاني من الحديث أيضاً وهو قوله ﷺ: « واحتجني عنه يا سودة »⁷⁵⁶.

⁷⁵⁵ ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، 425/5.

⁷⁵⁶ بن قاسم، عبد الرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، ص 10.

الحديث الثاني: روى البخاري ومسلم عن ابن عمر: « أن رجلاً لاعن امرأته في زمن النبي ﷺ وانتفى من ولدها، ففرق النبي ﷺ بينهما وألحق الولد بأمه »⁷⁵⁷.

وجه الدلالة من الحديث:

أن النبي ﷺ نفى الولد عن الزوج، وألحقه بأمه بموجب اللعان، ولم يحكم بغيره كالقيافة⁷⁵⁸، فدل ذلك على أن نفى الولد المشكوك في نسبه لا يكون إلا بطريق واحد هو اللعان، وحينئذ لا يجوز إبطاله وترك العمل به لمجرد دلالة البصمة الوراثية، بل لا بد من وجود دليل نصي آخر مثله، وهو غير ممكن⁷⁵⁹.

الحديث الثالث: روى البخاري ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: « إن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء، قال: فلا عنها، فقال النبي ﷺ: « أبصروها، فإن جاءت به أبيض سبطاً، فهو لزوجها، وإن جاءت به أكحل جعداً فهو للذي رماها به ». فجاءت به على النعت المكروه، فقال: « لولا الأيمان لكان لي ولها شأن »⁷⁶⁰.

وجه الدلالة من الحديث:

أن النبي ﷺ لم يعتمد الشبه بين الولد وبين الزاني والذي ينبنى أصلاً على الصفات الوراثية المشتركة بينهما، ولجأ إلى استعمال اللعان بين الزوجين عملاً بالنص القرآني ولكون الولد قد ولد على فراش أبيه، ففي مثل هذه الحال لا يلجأ لشيء آخر غير اللعان كالقيافة أو البصمة الوراثية لمعارضتهما لحكم شرعي مقرر بنص القرآن، فلا يقوى على معارضته شيء من الأدلة الأخرى⁷⁶¹.

ويحسن نقل كلام الإمام ابن القيم الذي علق به على هذا الحديث الشريف حيث صرح بما يلي:
((إن فيه إرشاداً منه ﷺ إلى اعتبار الحكم بالقيافة، وإن للشبه مدخلاً في معرفة النسب، وإلحاق الولد بمنزلة الشبه، وإنما لم يلحق بالملاعن لو قدر أن الشبه له، لمعارضة اللعان الذي هو أقوى من الشبه له))⁷⁶².

⁷⁵⁷ البخاري، الجامع الصحيح، باب ميراث الملاعنة، 519/9، حديث رقم 6367.

⁷⁵⁸ القيافة: عرفها الشافعية بقولهم: هو من يلحق النسب بغيره عند الاشتباه بما خصه الله تعالى به من علم. انظر في ذلك، الشربيني،

معني المحتاج، 440/7.

⁷⁵⁹ السبيل، عمر بن محمد، البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخدامها في النسب والجناية، ص 30.

⁷⁶⁰ تقدم تخريجه ص 7 من هذا البحث.

⁷⁶¹ فتح الله، عبد الستار، البصمة الوراثية في ضوء الإسلام، ص 18.

⁷⁶² انظر: ابن القيم، زاد المعاد، 425/5.

الحديث الرابع: ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً من فزارة أتى رسول الله ﷺ فقال: « إن امرأتى ولدت غلاماً أسود، فقال النبي ﷺ: هل لك من الإبل. قال: نعم. قال: فما ألوانها؟ قال: حمر. قال: فهل فيها من أورك؟ قال: إن فيها لورقا. قال: فأنى أتاها ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزعة عرق. قال: وهذا عسى أن يكون نزعة عرق » ⁷⁶³.

وجه الدلالة من الحديث:

أن النبي ﷺ رد الشبه الذي استند إليه الرجل لنفي ولده، ولم يجز له الانتفاء منه لعدم المشابهة ⁷⁶⁴، ولما كانت البصمة الوراثية من هذا الباب حيث إنها تعتمد في نفي النسب على الفوارق الجوهرية في الصفات الوراثية المتشابهة بين الآباء والأبناء، وجب إلغاء العمل بها وعدم اللجوء إليها في مثل هذه المسائل ⁷⁶⁵. ولقد نص الخرشي في حاشيته على هذا المعنى فقال:

((ولا يعتمد فيه -أي نفي النسب- على عزل ولا مشابهة لغيره ولا السواد، لأن الشارع لم يعول عليها في هذا الباب)) ⁷⁶⁶.

وللإمام الشوكاني كلام مثله أورده في شرح الحديث المتقدم حيث قال: ((وفي الحديث دليل على أنه لا يجوز للأب أن ينفي ولده، بمجرد كونه مخالفاً له في اللون)) ⁷⁶⁷.

الأدلة العقلية للمانعين:

أولاً: إن الطريق الوحيد لنفي النسب في الشرع لا يكون إلا عن طريق اللعان المنصوص عليه في الكتاب والسنة، ولو افترضنا جدلاً أن الزوجة أقرت بصدق زوجها فيما ادعى عليها من الوقوع في الفاحشة والخيانة الزوجية، وحملها للولد من سفاح، ومع ذلك كله يلحق نسب الطفل بالزوج، عملاً بقوله ﷺ: « الولد

⁷⁶³ النووي، شرح صحيح مسلم، 133/10.

⁷⁶⁴ المحمدي، علي يوسف، أحكام النسب في الشريعة الإسلامية، ص 400.

⁷⁶⁵ الرفاعي، عبد الرحمن أحمد، البصمة الوراثية وأحكامها في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي دراسة فقهية مقارنة، ص 574.

⁷⁶⁶ الخرشي، الحاشية، 127/4.

⁷⁶⁷ الشوكاني، نيل الأوطار، 313/6.

للفراش وللعاهر الحجر»، ولا ينتفى عنه إلا باللعان، إذ كيف يجوز إلغاء حكم شرعي ثابت بالكتاب والسنة والإجماع بناءً على نظريات طبية مظنونة⁷⁶⁸.

ثانياً: لا يمكننا اعتماد البصمة الوراثية فحسب لإقامة حد الزنا على الزوجة، بل لا بد من البيئة، إذ كيف يعقل أن تقدم البصمة الوراثية على اللعان، ولا تُقدّم على الحد⁷⁶⁹.

مناقشة هذا الاستدلال:

رد المجيزون للبصمة على هذه الأدلة فقالوا:

أولاً: هناك فرق بين إثبات النسب أو نفيه وبين إقامة الحد القائم على المبالغة في الاحتياط، فمن المعلوم أن الحدود تدرأ بالشبهات، بخلاف النسب فإنه يثبت ولو مع وجود الشبهة كما هو الشأن في قصة عبد بن زمعة الواردة في الحديث المتقدم.

ثانياً: لقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى مشروعية إقامة الحد على المكلف المرتكب للجرم المستحق للعقوبة الشرعية ولو كان دليل الإثبات البصمة الوراثية فقط، ولم تكن هناك شبهة تدرأ عنه الحد، اعتماداً على هذه البيئة التي تحل محل القرينة في إثبات وقوع الجرم المستحق للعقوبة، ولقد عمل بهذا الأصل الكثير من المتقدمين كما نص عليه الإمام ابن القيم بقوله: ((والرجوع إلى القرائن في الأحكام متفق عليه بين الفقهاء، بل بين المسلمين كلهم، وقد اعتمد الصحابة على القرائن فرجموا بالحبل وجلدوا في الخمر بالقيء والرائحة، وأمر النبي ﷺ باستنكاه المقر بالسكر، وهو اعتماداً على الرائحة... فالعمل بالقرائن ضروري في الشرع والعقل والعرف))⁷⁷⁰.

ثالثاً: نص الفقهاء على أنه إذا تراجع الزوج الملاعن عن نفي نسب الولد له جاز له ذلك لزوال الشبهة التي من أجلها أقدم على اللعان، وينبغي على هذا أنه ليس من الحكمة على الإطلاق ترك اللجوء إلى البصمة الوراثية في تثبيت النسب أو إلغائه بين المتلاعنين ابتداءً، والتضييق عليهم في اللجوء إلى اللعان الذي

⁷⁶⁸ انظر: السبيل، البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها في النسب والجناية، ص 30؛ وعبد الواحد، نجم، البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً ونفياً، ص 6.

⁷⁶⁹ بن قاسم، عبد الرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، ص 8.

⁷⁷⁰ ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 87.

يترتب عليه اللعن والغضب من الله تعالى فالأولى الاحتياط في مثل هذا، وبما أنه يوجد البديل الأخف، كان من الحكمة اللجوء إليه⁷⁷¹.

هذا أهم ما استدل به المانعون لاستعمال البصمة الوراثية، ومجمل ما رد به المخالفون لهم على أدلتهم، وبعد هذا سنتعرض إلى أدلة المجيزين للبصمة الوراثية مع ما اعترض به المانعون عليهم فيما ذهبوا إليه.

2- الفريق الثاني: ذهبوا إلى مشروعية استعمال البصمة الوراثية، سواء أكان ذلك على الإطلاق أم مقيداً ببعض الحالات، ويمثلهم أصحاب الأقوال الثلاثة الباقية.

أدلتهم:

استدل القائلون بجواز الاعتماد على البصمة الوراثية بالكتاب والسنة.

الكتاب:

1- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْفِتْنَةِ إِنَّا جَاذِبْنَاهُمْ لِنُقَرِّبَ إِلَيْكُمُ الْيَوْمَ الْجَزَاءَ ۚ وَلَهُمْ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: 6-9).

وجه الدلالة من هذه الآيات:

إن اللعان يشرع إذا رمى الزوج زوجته بالفاحشة والحمل من سفاح، ولم يكن هناك من يشهد له إلا الزوج نفسه. أما في حالة وجود البينة على صدق الزوج وهي في هذه الحالة البصمة الوراثية فلا داعي بعد ذلك لإجراء اللعان أصلاً لاختلال الشرط في الآية، حيث إن البصمة هنا تحل محل الشهود في الدلالة على صدق الزوج فيما رمى به زوجته.

⁷⁷¹ انظر: بن قاسم، عبد الرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، ص 10-11.

يضاف إليه أن الآية ذكرت درء العذاب، ولم تذكر نفى النسب، ولا تلازم بينهما، فقد يلاعن الرجل ويدراً عن نفسه العذاب، ولا يمنع أن ينسب الطفل إليه، إذا ثبت ذلك بالبصمة الوراثية⁷⁷².

مناقشة هذا الاستدلال:

رد المانعون على استدلالهم هذا بقولهم:

أولاً: دلت الآية الكريمة على أن الأصل الذي عدل عنه إلى اللعان هو وجود (الشهداء) أي الشهود، والبصمة الوراثية لا ترقى لأن تحمل محل الشهود بحال، مما يضعف استدلال القائلين بجواز الأخذ بها دون اللعان، فإن البصمة لا تعدو أن تكون نوعاً من البينات أو القرائن، ولم يرد لفظ البينة أو البينات في الآية إذ لو ورد لكان لقولهم بعض القوة، ولكن لما كان الواقع خلاف ذلك رد استدلالهم بهذه الآية على ذهبوا إليه⁷⁷³.

ثانياً: لا تلازم بين إقامة البينة على زنى الزوجة ونفي النسب من غير لعان، لاختلاف الغرض من كلتا البينتين، فباللعان يحصل نفي النسب، ولا يتم ذلك بالبينة، ويثبت الزنا وإقامة الحد على الزوجة بالبينة، ولا يكون ذلك باللعان⁷⁷⁴. هذا ما دفع غالبية الفقهاء إلى القول بأن النسب الذي ثبت بفراش صحيح لا ينتفي إلا باللعان، ما دام يولد لمثل الزوج⁷⁷⁵.

2- قوله تعالى:

[illegible]

772 : مسعد، سعد الدين، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، ص 21؛ والسلامي، محمد المختار، إثبات النسب بالبصمة الوراثية، 405/1؛ وواصل، نصر فريد، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، ص 30.

773 الميمان، نصر، البصمة الوراثية وحكم استخدامها في الطب الشرعي والنسب، 618/2؛ و الرفاعي عبد الرحمن أحمد، البصمة الوراثية وأحكامها في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي دراسة فقهية مقارنة، ص 575-576.

⁷⁷⁴ ابن قدامة، المغني، 7/ 405.

⁷⁷⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، 240/3؛ وسحنون، المدونة الكبرى، 114/6؛ والشافعي، الأم، 286/5-287؛ وابن قدامة، المغني، 425/7.

وجه الدلالة:

إن شق القميص من جهة معينة اعتبرت نوعاً من الشهادة، فالبصمة الوراثية كذلك تقوم مقام الشهادة⁷⁷⁶.

وقد أوجب عن هذا الاستدلال بمثل ما أوجب عن استدلالهم في الآية الأولى.

3- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا أَمْوَالَكُمْ الَّتِي رَزَقْنَاكُمْ مِمَّا دَخَلَ الْأَيْدِي سُبُلَ الْمَوْتِ وَمِمَّا دَخَلَ الْأَيْدِي سُبُلَ الْحَيَاةِ أَلَّا تَكُونُوا سَائِلِينَ﴾ (الأحزاب: 5).

وجه الدلالة:

من أهم المقاصد الشرعية في الإسلام كما تقدم بيانه في مقدمة هذا البحث الاهتمام بالأنساب، والحفاظ على حقوق الطفل بإلحاقه بنسب أبيه، وتعد البصمة الوراثية إحدى الطرق الكفيلة بإثبات استحقاق الولد للنسب، لذلك فإنه إذا أراد الأب لأوهام وشكوك فردية، أو للتهرب من النفقة أو لأي غرض آخر نفي النسب، فإن العدل يقتضي إلحاق الطفل بأبيه وتفويت فرصة العبث بالأنساب على النفوس المريضة، حتى لا يكون ذلك وسيلة إلى ضياع الطفل وحقوقه المشروعة⁷⁷⁷.

ومن ذهب إلى هذا القول الدكتور عبد المعطي بيومي حيث صرح بما يلي:

(إن اللعان أصبح لا يجدي في زمن فسدت فيه كثير من الذمم. وضعف فيه الوازع الديني⁷⁷⁸، وأن الأخذ بالوسائل العلمية، خاصة تحليل الـ D.N.A، بوصفها شهادة قاطعة للنزاع ومنصفة للأبناء، ومحققة لمصلحتهم، وواضعة للعدالة موضعها الصحيح، حيث تردع المتطاولين على الشرف وحفظ الأنساب، والأيمان التي يحلف بها الزوجان في اللعان كانت رادعة للناس في عصور كان الخوف فيها من الله يردع الناس عن ارتكاب المظالم وظلم النساء والأولاد، أما اليوم فأصبح لا يعبأ الكثيرون بحُدود الله ولا بالأيمان الغموس)⁷⁷⁹.

مناقشة هذا الاستدلال:

رد المانعون على هذا الاستدلال بقولهم:

⁷⁷⁶ بن قاسم، عبد الرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، ص 8.

⁷⁷⁷ ابن القيم، زاد المعاد، 425/5.

⁷⁷⁸ انظر: ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 19؛ وبن قاسم، البصمة الوراثية، ص 8-9.

⁷⁷⁹ تحقيق في فتوى اتهام الزوجة بالزنى عن طريق الـ D.N.A: صبري، مسعود، مجلة المجتمع، فتاوى المجتمع، مقال مأخوذ من الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت) بتاريخ 2005/7/30م، ص 2.

أولاً: قولكم بأن اللعان كان وسيلة معاصرة لزمانه، قول غير مسلم به، ويترتب على القول به مفسدة عظيمة، فإن ذلك يقتضي صلاحية التشريع للزمان الذي أنزل فيه فقط ولا يتعداه إلى الأزمنة اللاحقة، والله ﷻ شرع اللعان لكل زمان ومكان، وهذه إحدى لوازم ختم الرسالة المحمدية للوحي السماوي وكمال الدين الإسلامي وتشريعاته.

ثانياً: وأما قولكم بعدم صلاحية اللعان في هذا الزمان بسبب خراب الذمم، فإن خرابها ليس مقتصرًا على هذا الزمان فحسب، حيث إن الفترة النبوية التي شهدت قيام أفضل مجتمع إنساني على البسيطة لم يخل هو أيضاً من حوادث الزنى، والسرقة، وشهادة الزور، وغيرها من الذنوب والمخالفات الشرعية.

ثالثاً: إضافة إلى ذلك أن اللعان إحدى وسائل الستر المعتبر شرعاً، واللجوء إلى التحليل بالبصمة الوراثية يفضح الستر ويلغيه، إذ من خلاله نقض لمقصود شرعي متمثل في الستر على الزوجة، وفي حادثة هلال بن أمية دليل بين على ثبوت وقوع الفاحشة من زوجته، ومع هذا، لاعن الرسول ﷺ بينهما مع يقينه بكذبها، وينبغي على هذا أن اللجوء إلى البصمة فيه نسخ للعان ومصادمة للنصوص الشرعية الواضحة، وهو قول مرفوض جملةً وتفصيلاً⁷⁸⁰.

أدلتهم من السنة النبوية:

- روى البخاري ومسلم عن أنس بن مالك قال: « إن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء، وكان أخ البراء بن مالك لأمه، وكان أول رجل لاعن في الإسلام، قال: فلاعنها، فقال النبي ﷺ: « أبصروها، فإن جاءت به أبيض سبطاً فهو لزوجها، وإن جاءت به أكحل جعداً فهو للذي رماها به »، فجاءت به على النعت المكروه. فقال: لو لا الأيمان لكان لي ولها شأن»⁷⁸¹.

وجه الدلالة:

لقد جعل النبي ﷺ عدم مشابهة الولد للزوج دليلاً على نفيه عنه، بدليل قوله: (إن جاءت به أبيض سبطاً فهو لزوجها، وإن جاءت به أكحل جعداً فهو للذي رماها به)، وهذا يدل صراحة على اعتبار الشبه -الصفات الجينية- في إثبات النسب أو نفيه، وهذا الذي لجأ إليه النبي ﷺ للدلالة على نفي النسب عن

⁷⁸⁰ صبري، المقال المشار إليه سابقاً، ص 2.

⁷⁸¹ تقدم تخرجه ص 7 من هذا البحث.

الزوج في هذه الواقعة⁷⁸²، وعمل البصمة الوراثية مماثل تماماً لمسألة اعتبار الشبه بين الوالد وولده في حالة الإثبات أو النفي⁷⁸³.

مناقشة هذا الاستدلال:

ورد على استدلالهم هذا بأنه ليس في الحديث ما يدل على اعتبار الصفات المتشابهة، ونفي النسب بمقتضاها، والدليل على ذلك أن النبي ﷺ لم يلحق الولد بمشبهه في الحكم، وإنما نفاه عن الزوج بناء على اللعان، ودليل ذلك قول النبي ﷺ في نهاية الحديث: «لولا الأيمان لكان لي ولها شأن»، أي لولا أيمان اللعان، إذ اللعان سبب أقوى من الشبه، لذلك فإنه لا يصار إلى البصمة الوراثية مع وجود سبب أقوى وهو اللعان⁷⁸⁴.

الترجيح:

بعد أن ثبت علمياً أن البصمة الوراثية ذات دلالة علمية قطعية يقينية أو ما يقاربها وأنها مبنية على التحليل والملاحظة الحسية، وأنها تمثل إثباتاً للهوية الحقيقية للشخص ومن يأتي من صلبه، وهي بذلك تعد سبباً شرعياً لحسم نزاع النسب لما يترتب على إثبات هوية وحقيقة الإنسان من آثار، إذا لم يوجد مانع من ذلك. كما أن ثبوت الشبه بقول القائف سبب شرعي لإلحاق النسب عند النزاع مع ما يترتب على ذلك من آثار في الميراث والمحارم وغيرها.

وعلى ذلك فالبصمة الوراثية من حيث كونها دليلاً حسياً مادياً في تحديد الهوية الشخصية فإنها تعد شرطاً شرعياً لقبول الأدلة الظنية، كالفرش، والبيئة، والإقرار، وتعد بالتالي مانعاً من قبول تلك الأدلة الظنية إذا تعارضت معها.

وهناك شواهد كثيرة من أقوال الفقهاء تدل على الاحتكام إلى الدليل الحسي في قبول الأدلة الظنية، إذ يشترط في أدلة إثبات النسب أن لا تخالف دليلاً حسياً أو عقلياً أو شرعياً، كما لو أتت الزوجة بالولد لأقل من ستة أشهر من يوم زواجها أو أتت به والزوج صغير غير بالغ، أو لم يلتق الزوجان أو أقر الزوج بأن فلاناً ابنه وهو يقاربه في السن فلا يقبل إقراره. ففي هذه الحالات لا ينسب الولد للزوج أو لمدعي النسب.

⁷⁸² ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 42/2.

⁷⁸³ عبد الرحمن أحمد الرفاعي: البصمة الوراثية وأحكامها في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي دراسة فقهية مقارنة ص 577.

⁷⁸⁴ المحمدي، أحكام النسب في الشريعة الإسلامية، ص 404؛ والزحيلي، وسائل الإثبات، 545/2.

وبالنظر لأدلة ثبوت النسب وهي قيام الزوجية والبيئة والإقرار والاستفاضة أو شهادة التسماع والقيافة، فإن البصمة الوراثية تلتقي مع القيافة في جوانب عدة.

فالبصمة الوراثية نعتها دليلاً علمياً حسيّاً يقبله الشرع في إثبات النسب بالإضافة إلى الأدلة الأخرى طالما وجد سبب النسب سواء أكان بالنكاح أم بالوطء بشبهة أم كان الشخص مجهول النسب. وبناء على ذلك لو أن الزوج لاعن زوجته قبل إجراء اختبار البصمة الوراثية ثم جاءت نتيجة البصمة الوراثية بعد إجراء اللعان بنفي النسب، فإنه ينفي النسب إقراراً للحق ودفعاً للأنساب الباطلة، ويكون اللعان حقاً للزوجة في نفي الحد عنها لاحتمال أن يكون حملها بسبب وطء بشبهة.

أما إذا جاءت نتيجة البصمة الوراثية بثبوت نسب الطفل إلى الزوج، بأن يتطابق الحامض النووي DNA للطفل فإنه لا ينفي نسب الطفل حتى ولو لاعن الزوج، بناء على أن الشارع يتشوف إلى إثبات النسب رعاية لحق الصغير، ولأن نتائج البصمة الوراثية دقيقة ويقينية قطعية، وخاصة إذا علمنا خراب الذمم عند بعض الناس في هذا الزمن فقد يكون قصد الزوج الكيد لزوجته، وفيما رجحناه إقرار للحق واستقرار للأوضاع في المجتمع.

وأخيراً ينبغي على كل من الزوج والزوجة أن يراعي الحق ويتذكر حديث رسول الله ﷺ والذي رواه عنه ابنُ عمرَ رضي الله عنهما: قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ انْتَفَى مِنْ وَلَدِهِ لِيُفْضَحَهُ فِي الدُّنْيَا فَضَحَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُءُوسِ الْأَشْهَادِ قِصَاصٌ بِقِصَاصٍ⁷⁸⁵.

خاتمة:

أحمد الله ﷻ على توفيقه لإتمام هذا البحث، وأود الإشارة في نهايته إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، والتي منها:

1- لقد منحت الشريعة الإسلامية النسب مقاماً عالياً، وأحاطته برعاية وحفظ تامين، وجعلت الحفاظ عليه إحدى الركائز والمقاصد الشرعية للدلالة على أهميته وخطورته في الحفاظ على هيكل الأسرة والمجتمع الإسلامي.

2- قررت نصوص الشريعة وأحكامها عقوبات تردع كل من تسول له نفسه المريضة العبث بأنساب الناس، فشرعت الحدود وأمرت بإيقاعها على مستحقيها دون رافة أو رحمة حفاظاً على كيان المجتمع ككل.

⁷⁸⁵ ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ/ 1999م)، 8/ 414.

3- اللعان مشتق من اللعن، وهو الطرد والإبعاد من الخير ومن رحمة الله، وهو في الشرع ما يتم بين الزوجين من نفي النسب؛ لأن الزوج يلعن نفسه في الشهادة الخامسة، أو لأن أحد الزوجين يكون عرضة للطرد والإبعاد من رحمة الله بسبب كذبه وافتراءه.

4- للعان سببان رئيسان هما: رمي الزوجة بالزنى دون شهادة الرجال، وثانيهما: نفي نسب ولد الزوجة.

5- آثار اللعان تتمثل في: انتفاء الولد من الزوج إذا صرح بنفيه، ولحوق نسب الولد بأمه، وسقوط حد القذف عن الزوج إن كانت زوجته محصنة، وسقوط التعزيز عنه إن لم تكن محصنة، وسقوط حد الزنا عن المرأة، و وقوع الفرقة المؤبدة بين الزوجين وتحريم نكاحها عليه على التأييد.

6- تعد البصمة الوراثية دليلاً علمياً حسيماً يقبله الشرع في إثبات النسب بالإضافة إلى الأدلة الأخرى طالما وجد سبب النسب سواء أكان بالنكاح أم بالوطء بشبهة أم كان الشخص مجهول النسب.

7- بناء على ما تقدم لو أن الزوج لاعن زوجته قبل إجراء اختبار البصمة الوراثية ثم جاءت نتيجة البصمة الوراثية بعد إجراء اللعان بنفي النسب، فإنه ينفي النسب إقراراً للحق ودفعاً للأنساب الباطلة، ويكون اللعان حقاً للزوجة في نفي الحد عنها لاحتمال أن يكون حملها بسبب وطء بشبهة.

8- وإذا جاءت نتيجة البصمة الوراثية بثبوت نسب الطفل إلى الزوج، بأن يتطابق الحامض النووي DNA للطفل فإنه لا ينفي نسب الطفل حتى ولو لاعن الزوج، بناء على أن الشارع يتشوف إلى إثبات النسب رعاية لحق الصغير، ولأن نتائج البصمة الوراثية دقيقة و يقينية قطعية، وخاصة إذا علمنا خراب الذمم عند بعض الناس في هذا الزمن فقد يكون قصد الزوج الكيد لزوجته، وفيما رجحناه إقرار للحق واستقرار للأوضاع في المجتمع.

هذا آخر ما توصلت إليه، والحمد لله أولاً وآخراً،
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 27، 1415هـ/1994م).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، 1380 هـ/1961م.
- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، الإجماع (الإسكندرية: دار الدعوة، ط 3، 1402 هـ).
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير (بيروت: دار الفكر).
- ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت: دار الريان للتراث.
- ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- ابن رشد، محمد بن أحمد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار الجيل، ط 1، 1409 هـ/1989م.
- ابن فارس، أحمد الرازي، معجم مقاييس اللغة، بيروت: دار الفكر، 1399 هـ/1979م.
- ابن قاسم، عبد الرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، بحث مأخوذ من الشبكة العنكبوتية.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني شرح مختصر الخرقي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1403 هـ/1983م.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط 1.

ابن مودود الموصللي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، بيروت: دار المعرفة، ط3، 1975م.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط2.

أبو الوفا، محمد إبراهيم، مدى حجية البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي في القانون الوضعي والفقه الإسلامي، بحث مقدم لمؤتمر الهندسة الوراثية المنعقد بجامعة الإمارات سنة 2002م.

أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي، دمشق: دار الفكر، ط1، 1998م.

الأشقر، محمد سليمان، إثبات النسب بالبصمة الوراثية ودورها في الإثبات، بحث مقدم إلى ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، الكويت 1998م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1386 هـ.

البليهي، صالح بن إبراهيم، السلسيل في معرفة الدليل، الرياض، مكتبة الرشد، 1994م.

بهنام، رمسيس، البوليس العلمي أو فن التحقيق، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1996م.

البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع على متن الإقناع، بيروت: دار الفكر، 1982م.

الحجاوي، شرف الدين موسى بن أحمد، الروض المربع، بيروت: المكتبة الثقافية، 1989م.

الخطاب، عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ط3،

1992م.

الخرشي، عبد الله محمد، الحاشية على مختصر خليل، بيروت: دار صادر.

الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، مكة: دار الكتب العلمية الكبرى.

دامادا أفندي، عبد الله بن محمد، جمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الرفاعي عبد الرحمن أحمد، البصمة الوراثية وأحكامها في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي دراسة

فقهيّة مقارنة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 2005م.

الزحيلي، وهبة، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، بحث مقدم إلى الدورة 16 لجمع الفقه

الإسلامي سنة 1422هـ الموافق لعام 2002م.

السيل، عمر بن محمد، البصمة الوراثية ومدي مشروعية استخدامها في النسب والجنائية، بحث

مقدم للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته السادسة عشرة، مكة المكرمة، عام 2002م.

سحنون، بن سعيد التنوخي، المدونة الكبرى، مطبعة السعادة، 1323هـ.

- السلامي، محمد المختار، إثبات النسب بالبصمة الوراثية، بحث مقدم إلى ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، الكويت 1998م.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار الغد العربي، ط1، 1990م.
- الشوكاني، نيل الأوطار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.
- صبري، مسعود، تحقيق في فتوى اتهام الزوجة بالزنى عن طريق الـ D.N.A: مجلة المجتمع، فتاوى المجتمع، مقال مأخوذ من الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت) بتاريخ 2005/7/30م.
- عبد الدايم، حسني محمود، البصمة الوراثية ومدى حجبتها في الإثبات، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ط1، 2007م.
- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم الألفاظ والمصطلحات الفقهية، القاهرة: دار الفضيلة.
- عبد الواحد، نجم عبد الله، البصمة الوراثية وتأثيرها علي النسب إثباتاً ونفيّاً، بحث مقدم إلى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته الخامسة عشرة عام 1419 هـ.
- عليش، محمد، منح الجليل، بيروت: دار الفكر، 1409 هـ / 1989م.
- العنزي، سعد، البصمة الوراثية ومدى حجبتها في إثبات ونفي النسب، بحث مقدم إلى ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، الكويت 1998م.
- غانم، عبد الله عبد الغني، دور البصمة الوراثية في مكافحة الجريمة، بحث مقدم لمؤتمر الهندسة الوراثية بجامعة الإمارات سنة 1423 هـ الموافق لـ 2002م.
- فتاوى لجنة الفتوى بوزارة الأوقاف الكويتية برقم (10 هـ 95) الصادرة بتاريخ 29 ربيع الآخر 1416 هـ الموافق لـ: 1995/9/24م.
- فتح الله، عبد الستار، البصمة الوراثية في ضوء الإسلام، بحث مقدم للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته السادسة عشرة، مكة المكرمة، عام 2002م.
- الفيروزآبادي، إبراهيم بن علي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- القره داغي، علي محيي الدين، البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي، بحث مقدم للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته السادسة عشرة، مكة المكرمة، عام 2002م.
- الكاساني، سعود بن أحمد، بدائع الصائغ في ترتيب الشرائع، مصر: المطبعة الجمالية، ط1، 1901م.
- الكشناوي، حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه مالك، بيروت: دار الفكر.

- الكعبي، خليفة علي، البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، الأردن: دار النفائس.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة، ط3، 1985م.
- المحمدي، علي يوسف، أحكام النسب في الشريعة الإسلامية، قطر: دار قطري بن الفجاءة، ط1، 1994م.
- المرزوقي، عائشة سلطان، إثبات النسب في ضوء المعطيات العلمية المعاصرة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية دار العلوم جامعة القاهرة، سنة 2000م.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الصحيح (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت).
- المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني، الكويت، المنعقدة بتاريخ 23-25 جمادى الآخرة سنة 1419هـ الموافق لـ 13-15 أكتوبر 1988م.
- الميمان، ناصر، البصمة الوراثية وحكم استخدامها في مجال الطب الشرعي والنسب، مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون المنعقد سنة 2000م بجامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية الشريعة والقانون.
- النووي، محيي الدين بن شرف، شرح صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1984م.
- النووي، محيي الدين بن شرف، روضة الطالبين، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الهاللي، مسعد، سعد الدين، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، بحث مقدم للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته السادسة عشرة، مكة المكرمة، عام 2002م.
- واصل، نصر فريد، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، بحث مقدم للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته السادسة عشرة، مكة المكرمة، عام 2002م.

المحور الثاني

قضايا تتعلق بالسياسة الشرعية

البحث الأول

الأسس التي يقوم عليها العمل بالسياسة الشرعية

أنور فخري عمر

ملخص البحث

يستهدف هذا البحث بيان الأسس التي يقوم عليها العمل بالسياسة الشرعية سواء من الأدلة المتفق عليها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو الأدلة المختلف فيها من المصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف والاستحسان. وهذا للدلالة على أن السياسة الشرعية يجب أن تكون دائماً متوافقة ومنسجمة مع ما قرره الشرع من أدلة معتبرة، ومن ثم وجب قبول العمل بها لكونها لا تخرج عن دائرة ما يأذن به الشرع ويسمح له.

المقدمة

من المعلوم أن طريق الوصول إلى الأحكام السياسية الشرعية هو الاجتهاد. والاجتهاد بالرأي لا ينحصر فيما لا نص فيه كما ذهب إليه بعض الأصوليين وتابعهم في ذلك جمع غفير من الكتاب في العصر الحديث،⁷⁸⁶ بل ميدانه الفهم والتطبيق الصحيح للنصوص. وهذا المعنى أكدته الشوكاني في إرشاده بقوله: "والاجتهاد بالرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط."⁷⁸⁷ فالقرآن الكريم نفسه في طبيعة نظمه البليغ المعجز، ذو وجوه في المعاني مما يستلزم الاجتهاد بالرأي من أهله لاستقصاء هذه المعاني، وترجيح ما يناسب الواقع في كل عصر وفي كل زمان، وبما يحقق المصلحة المعتبرة للأمة دون اعتساف أو تطويع. وفي هذا المعنى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "القرآن ذلول ذو

⁷⁸⁶ عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص5.

⁷⁸⁷ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص202.

وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه⁷⁸⁸ أي على ما يناسب مقتضيات العصر، وفي مطالب الناس وحاجاتهم المتجددة. ولذا كان الاجتهاد في استنباط الأحكام وفي تطبيقها من مقتضيات طبيعة النص القرآني نفسه.

والقرآن الكريم كذلك على الرغم من بيان السنة الصحيحة له، فقد ترك الكثير من التفصيلات الجزئية لأهل الاجتهاد والبحث العلمي في كل عصر ليتولوا بيانه واستنباط الأحكام منه. فما كان من العبادات والعقائد وجب أن يتوقف فيه عند حدود ما جاءت به النصوص وذلك لأن العبادات حق للشارع سبحانه وتعالى خاصة به، ولا تمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته لأنه لا طريق لمعرفة ما تعبدنا الله به إلا من طريق الوحي على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم.

وأحكام العبادات والعقائد كلها تعبدية لا تقبل التأويل، ولا التبديل، ولا التعديل، ولا التغيير. ولا تتبع في ذلك عرفاً ولا عادة ولا تجربة، ولا تخضع لأي مؤثر آخر، فهي أحكام وإرادة عن الشارع بأعيانها فلا مجال للاجتهاد فيها بل الواجب اتباع حكم النص فيها بعينه دون زيادة أو نقصان، وأما ما كان من المعاملات المتعلقة بشؤون الناس في أمور معاشهم فهي تتبع في ذلك قاعدة التيسير على الخلق وإزالة المشقة عنهم ودفع الضرر، وارتكاب أخف الضررين، وتحكيم العادات الحسنة، ومراعاة الأصلح. ومن ثم اتسعت أنظار الفقهاء في التشريع وتقرير الأحكام فيما لا نص فيه من الشارع وما كانت دلالة ظنية.

وهناك بعض الأحكام التفصيلية التي تتعلق بمصالح إنسانية دل على حكمها نص قطعي في وروده وقطعي في دلالة كالأحكام المواريث والحدود وبعض المسائل في الأحوال الشخصية، فهي أحكام ثابتة لا تتغير، لذلك اتجهت إرادة الشارع إلى تفصيلها استبعاداً لها عن أن تكون مجالاً للاجتهاد بالرأي، أو موطناً لاختلاف وجهات النظر في تحديد أحكامها، وذلك ضماناً لثباتها، وصوناً للمقاصد والغايات التي ترمي إليها أن ينالها التغيير والتبديل أو الاستثناء. وقد يلحق بعضها التأجيل لظروف وأسباب معينة.

وهناك وقائع لم يرد في شأنها نص معين، وأجمع المجتهدون على حكم فيها خصوصاً في عصر الصحابة، فلا مجال للاجتهاد فيها، لأن الإجماع يعتبر مصدراً تشريعياً عاماً في عصر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، يعتمدون عليه كثيراً فيما يقتضيه تصريف الدولة من أحكام حين كان يعوزهم النص، ولم يثبت أن أحداً منهم خالف الحكم المجمع عليه حتى ولو كان الخليفة نفسه، فإن ثبت أن سنده لم يكن مصلحة زمنية متغيرة فهو كالنص القطعي سواء بسواء... وبهذا، فإن مجال الاجتهاد بالرأي يكاد ينحصر في الوقائع التي لم يدل على حكمها نص معين ولا انعقد على حكمها إجماع، وهي في كل زمن وفي كل بيئة مجال واسع للاجتهاد، وكذلك الأحكام التي دلالتها ظنية.

⁷⁸⁸ الحديث أخرجه أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس، ذكره جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج2، ص475.

وهذه الحوادث والوقائع لا يمنع اجتهاد سابق فيها من اجتهاد لاحق. وقد يختلف الاجتهاد اللاحق عن الاجتهاد السابق في المسألة الواحدة، ولا ضير في ذلك ما دام لا نص على حكم الواقعة أو وجد نص ولكن مبني على علل وأسباب، فالمرجع في الاهتداء إلى الحكم الإمارات والقراءن وطرق الاستنباط، والاهتداء بهذه الوسائل يختلف باختلاف عقول الباحثين، وباختلاف ما يحيط بهم من أحوال وملابسات. ومنشأ الخلاف بين الفقهاء تبعاً لاختلاف وجهات نظرهم في استنباط الأحكام استناداً إلى مبدأ التعليل باعتباره عملاً عقلياً يستخلص النص وعلته التي هي ضابط حكمه التشريع التي يتوخى الشارع تحقيقها في أصل تشريع الحكم.⁷⁸⁹

وإن كان الاجتهاد هو طريق الوصول إلى الأحكام السياسية الشرعية، وأن الاجتهاد كما يكون في الأدلة التبعية، يكون في الأدلة الأصلية أيضاً كما مر، فنقول إن أسس السياسة الشرعية ومستنداتها الشرعية، هي أسس بقية المسائل الشرعية؛ غير أنه يكثر استناد مسائلها على الاستدلال (طرق الاستنباط). ولما كان الأمر كذلك، فيحسن المرور على الأدلة الشرعية الرئيسة، حتى لا يُظن أنها ليست مستنداً للمسائل السياسية الشرعية كما يظن بعض الباحثين، ذلك أن من الباحثين من يظن أن أسس السياسة الشرعية هي ما يعرف بالأدلة المختلف فيها فقط، مع أن هذا ما يمنعه واقع العلم بمسائل السياسة الشرعية وطرق استنباطها. ثم يحسن بيان أهم طرائق الاستنباط أو ما يعرف مجازاً بالأدلة المختلف فيها، على نحو تطبيقي موجز.

ويشتمل هذا البحث على مبحثين، وهما:

المبحث الأول: أسس السياسة الشرعية المتفق عليها

المبحث الثاني: أسس السياسة الشرعية المختلف فيها

ويشتمل المبحث الثاني على المطالب الآتية:

المطلب الأول: المصالح المرسلة

المطلب الثاني: سد الذرائع

المطلب الثالث: العرف

المطلب الرابع: الاستحسان

المبحث الأول: أسس السياسة الشرعية المتفق عليها

⁷⁸⁹ عبد السلام محمد الشريف العالم، نظرية السياسة الشرعية: الضوابط والتطبيقات (بنغازي: منشورات جامعة قارونس، ط1،

فالأساس الأول الذي يقوم عليه العمل بالسياسة الشرعية هو كتاب الله عز وجل (القرآن الكريم). وهو: كلام الله المنزل للإعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته،⁷⁹⁰ على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، باللفظ العربي، المكتوب في المصحف، المتعبد بتلاوته، المنقول بالتواتر، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس.⁷⁹¹

قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁷⁹².

والأساس الثاني هو السنة النبوية، وهي في اصطلاح علماء أصول الفقه: ما صدر عن النبي ﷺ، غير القرآن، من قول، أو فعل، أو تقرير.⁷⁹³ أو هي ما شرعه النبي ﷺ، بياناً أو تأكيداً لما جاء في القرآن الكريم، أو تأسيساً لما لم يرد فيه.

والرُّدُّ إلى الكتاب والسنة في تأصيل الأحكام، من المسلّمات، بل هو من مستلزمات الإيمان، التي اتفق على وجوبها أهل الإسلام، سُنِّيَّهم وبِدْعِيَّهم. وقد حكى هذا الاتفاق أبو العباس ابن تيمية رحمه الله.⁷⁹⁴ وهذان المصدران ظاهران، وما سواهما من الأدلة متفرعة عنهما.

والثالث هو الإجماع. وهو في الاصطلاح الأصولي: "اتفاق مجتهدي عصر، من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته، على أمر ديني". وقولهم: "على أمر ديني": المراد به أن يتعلق الإجماع بمسألة شرعية، في أي مجال من المجالات: عبادات أو معاملات أو عقوبات، أو غير ذلك من الأمور.

وحجّة الإجماع ثابتة بالكتاب، والسنة. ويكفي بذكر دليل واحد منها، وهو قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ ، لأنه تعالى شرط في الرد إلى

⁷⁹⁰ علي بن محمد بن علي البعلي أبو الحسن ابن اللحام، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق د. محمد مظهر بقا (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، د.ط، د.س.)، ص70.

⁷⁹¹ وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418هـ)، ج1، ص13.

⁷⁹² الشعراء: 192-195.

⁷⁹³ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية-شباب الأزهر، ط8، د.س.)، ص36.

⁷⁹⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7، ص357.

الكتاب والسنة وجود التنازع؛ فدلَّ على أنَّ دليل الحكم عند عدم التنازع هو الإجماع، وعلى أنَّ رد الحكم إلى الإجماع ردُّ إلى الكتاب والسنة.⁷⁹⁵ كما ذكره أبو المظفر في قواطع الأدلة.

والأساس الرابع هو القياس أو الميزان، كما يعبر عنه بعض العلماء. والقياس في الاصطلاح الأصولي: "إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه للاشتراك بينهما في علّة الحكم".⁷⁹⁶ وقد لخص الإمام الشافعي رحمه الله تعالى حقيقة القياس وكيفيته في قوله: "كلّ حكم لله ورسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنّه حُكِمَ به، لمعنى من المعاني، فنزلت نازلةً ليس فيها نصُّ حكمٍ، حُكِمَ فيها حُكْمُ النَّازِلَةِ المحكوم فيها، إذا كانت في معناها".⁷⁹⁷ وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها، من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليُلحق كلّ فرع بأصله كما قاله الماوردي.⁷⁹⁸

وأما حِجَّتُهُ فثابتة بالكتاب، والسنة، والآثار، والإجماع. فمن الكتاب أدلة منها، قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، إذ ليس يخلو أمر الله تعالى بالرد إلى كتابه وسنة رسوله ﷺ عند التنازع، من إحدى ثلاثة معانٍ:

1- إما أن يكون أمراً يرد المتنازع فيه إلى ما قد تولى الله ورسوله الحكم فيه نصّاً، فهذا لا معنى له؛ إذ أيُّ اختلاف يقع في هذا؟

2- وإما أن يكون أمراً برده إلى ما ليس له بنظر ولا شبيهه، ولا خلاف أنّ ذلك لا يجوز.

3- وإما أن يكون أمراً برده إلى جنسه ونظيره مما قد تولى الله ورسوله الحكم فيه نصّاً فيستدلّ

بحكمه على حكمه، وهذا هو المعنى المتعيّن؛ وهو القياس الشرعي.

ومن السنة، قصة المرأة الجهنية التي جاءت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: (إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحْجَ فَلَمْ تَحْجَ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحْجُ عَنْهَا؟ قال: نعم حجي عنها، أَرَأَيْتَ لو كَانَ عَلَى أَمِّكَ دِينَ أَكُنْتَ قَاضِيَتَهُ؟ اقضُوا اللَّهَ فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ.⁷⁹⁹ فهذا نص صحيح عن النبي ﷺ، صريح في مشروعيّة إلحاق النظر بنظيره

⁷⁹⁵ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، د.س.)، ج1، ص499.

⁷⁹⁶ محمد أبو زهرة، أصول الفقه (القاهرة: دار الفكر العربي، 1377هـ/1958م)، ص218.

⁷⁹⁷ الشافعي، الرسالة، ص512.

⁷⁹⁸ أبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير (بيروت: دار الفكر، د.ط.، د.س.)، ج16، ص264.

⁷⁹⁹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الحج والنذور عن الميت. انظر البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج2،

المشارك له في علة الحكم، لأنه ﷺ بين إلحاق دين الله تعالى بدين الآدمي بجامع أن الكل حق مطالب به تسقط المطالبة به بأدائه إلى أهله، وهو واضح في الدلالة على القياس.

وأما الإجماع، فقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على العمل بالقياس في وقائع كثيرة، اختلفوا فيها فصار كل واحد منهم إلى نوع من القياس، فلم ينكر صاحبه ذلك منه، مع إنكاره عليه قضية حكمه، كمسألة الجد، والمشاركة، وميراث ذوي الأرحام. فإن الاختلاف بينهم في هذه المسائل مشهور، واحتجاجهم فيها من طريق القياس مذكور.

وقد نقل الإجماع على حجته والاتفاق على الرجوع إليه عند عدم النص، غير واحد من العلماء، منهم أبو حامد الغزالي، وابن عبد البر، وبدر الدين الزركشي، وغيرهم. وقال أبو المظفر: "ذهب أكثر الأمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول الشرع ويستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع."⁸⁰⁰ ولهذا يُعدّ القياس رابع الأدلة المتفق عليها، لأن الخلاف فيه ضعيف جداً، هذا إن لم يكن لفظياً.

والقياس الصحيح مُظهر لحكم الله تعالى الذي يحمله عموم معنى النص المقيس عليه، لا مُثبت له ابتداءً، لأنّ مُثبت الحكم هو الله عز وجل، فليس هو دليلاً مستقلاً. وإنما هو طريق من طرق استثمار الأحكام من الأدلة السمعية، للوصول إلى معنى اللفظ ومعقوله، وهو مما تعبدنا الله به كما مرّ.

وسأذكر في المباحث التالية أسس السياسة الشرعية عن طريق الاستدلال أو ما يسمى بالأدلة المختلف فيها. والتعبير بالاستدلال تعبير بالحقيقة، ويراد بالاستدلال، ما كان مستنداً للحكم غير النص والإجماع والقياس، مما هو عائد إليها. وحقيقته الاجتهاد الشرعي في استنباط حكم لم ينص عليه بعينه. ومنه تتجلى الناحية النظرية للمستجدات في السياسة الشرعية، كغيرها من المجالات الفقهية. إذ إنّ جلّ الأحكام السياسية يرجع في الأصل إلى صورة الاجتهاد فيما لم يتعين له أصل معين، وصاحب الأمر يفعله بحكم الولاية العامة له أو لمن ولّاه. وأدلة الاستناد إلى "الاستدلال" كثيرة، إجمالية وتفصيلية.

فمن أدلة الاستدلال الإجمالية ما يأتي:

أ- قول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ ⁸⁰¹ قال القرطبي: فيها دليل على الاجتهاد عند عدم النص والإجماع. ⁸⁰² وقال

⁸⁰⁰ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج3، ص88.

⁸⁰¹ النساء: 83.

⁸⁰² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص292.

النووي رحمه الله مستدلاً بهذه الآية على وجوب الاستنباط، وعدم الاتكال على ما نُصَّ عليه صريحاً: "... فالاعتناء بالاستنباط من أكد الواجبات المطلوبة، لأن النصوص الصريحة لا تفي إلا بيسير من المسائل الحادثة، فإذا أهمل الاستنباط فات القضاء في معظم الأحكام النازلة، أو في بعضها. والله أعلم."803

وقال أبو جعفر الداوودي رحمه الله: "أنزل سبحانه وتعالى كثيراً من الأمور مجملاً؛ ففسَّرَ نبيُّه ما احتيج إليه في وقته؛ وما لم يقع في وقته وكل تفسيره إلى العلماء، بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَتَبَعْتُمْ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾. ونصوص العلماء في بيان هذا المعنى كثيرة.

ب- قول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾804.

فالوقائع التي لم يُنص عليها إمَّا أن تترك لأهواء الناس، وإمَّا أن ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهذان فساد وإعراض عن الحق مناف لكمال الدين وإتمام النعمة، فلزم أن يكون هناك طرق تعرف بها أحكام الله تعالى في هذه المسائل. ففي الآية دلالة على العمل بالاستدلال، ورعاية الأحوال والأزمان. فهذه الآية تؤكد النص على العقائد وأصول الشرع وتؤكد قواعد الاجتهاد، دون أن يعني ذلك النص المعين كل حادثة في كل عصر في القرآن.

وسأذكر في المباحث القادمة أدلة السياسة الشرعية المختلف فيها، ومنها:

المبحث الثاني: أسس السياسة الشرعية المختلف فيها

المطلب الأول: المصالح المرسلة

السياسة الشرعية تقوم على الأخذ بالمصالح المرسلة جملة. ولقد اشتهر عن مالك القول بالمصالح المرسلة وأنه هو الذي حمل لواء الأخذ بها حتى أضحى يذكر بها وتذكر به، وفقهه هو فقه المصالح في كثرة الرجوع إلى هذا الأصل أكثر من غيره. وفي الواقع أن المصالح عند الجميع معتبرة، ولكن موضع الاختلاف في اعتبارها هل هي أصل قائم بذاته ويعد دليلاً مستقلاً، فالحنفية والشافعية أدخلوا المصالح في أبواب القياس، والمالكية والحنابلة اعتبروها وحدها دليلاً مستقلاً، لا يلتفت إلى إلحاقها بغيرها من الأدلة، ولذلك قال القراني ما نصه: "المصلحة المرسلة عند غيرها يصرح بإنكارها، ولكن عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولا

803 النووي، شرح النووي على مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، ج11، ص57.

804 المائدة: 3.

يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها اعتبارها، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسله.⁸⁰⁵

فهذه مصالح تستند إلى النصوص الشرعية وليس عملاً بالرأي وتشريعاً بالهوى وقولاً بالتشهي. وكل مصلحة قال بها الإمام مالك رضي الله عنه ترجع إلى أصول تشهد لها بالاعتبار وإن كانت شهادة النصوص لجنس المصلحة وليست لعينها.⁸⁰⁶

التعريف

المصالح جمع مصلحة. والمصلحة لغة⁸⁰⁷ من صلح، الصلاح ضد الفساد، صلح يصلح صلاحاً و ضلوحاً، الإصلاح نقيض الإفساد، المصلحة الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح: نقيض الاستفساد، وأصلح الشيء بعد فساد: أقامه، والصلح: تصالح القوم بينهم، والصلح السلم. والخلاصة أن المصلحة هي الإقامة بعد الفساد.

وفي الاصطلاح جلب منفعة أو دفع مضرة.⁸⁰⁸ ويعرف الشاطبي المصالح: "هي ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلانية على الإطلاق حتى يكون منعماً على الإطلاق".⁸⁰⁹

أقسام المصالح

وتنقسم المصالح التي ينبغي أن تعتبر الهدف الأول في تشريع الأحكام بحسب اعتبارها وإغائها إلى ثلاثة أقسام: مصالح معتبرة، ومصالح ملغاة، ومصالح مرسله.

1- **فالمصالح المعتبرة** هي أن يدل دليل خاص من الشرع على اعتبار تلك المصلحة، وعدم إهدارها. فهذه لا إشكال في صحتها، ولا خلاف في إعمالها. ولهذا تسمى المصلحة المعتبرة. ويصح مثلاً لها كل منفعة مادية أو معنوية دنيوية أو أخروية، يجنيها المكلف من عمله بما هو واجب أو مندوب أو مباح، أو يدرؤها بالامتناع عن العمل بما هو محرم أو مكروه، كمصلحة حفظ مال الصغير بمشروعية الولاية على ماله،

⁸⁰⁵ ناصر بن علي بن ناصر الغامدي، شرح تنقيح الفصول للقرافي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية، غير مطبوعة)، ج2، ص194.

⁸⁰⁶ عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، ص153.

⁸⁰⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص516-517.

⁸⁰⁸ الغزالي، المستصفى، ج1، ص286؛ ابن تيمية، الفتاوى، ج11، ص343.

⁸⁰⁹ الشاطبي، الموافقات، ج2، ص25.

ومصلحة حفظ العقل بتحريم كل مسكر. وهذه المصالح تتنوع إلى ثلاثة أنواع: مصالح ضرورية، ومصالح حاجية، ومصالح تحسينية.

2- **والمصالح الملغاة** هي أن يدل دليل خاص من الشرع على إهدارها وعدم اعتبارها. وهذه مردودة برد الشرع لها فلا سبيل إلى قبولها وإعمالها. وما رَدَّه الشرع فهو مردود باتفاق المسلمين. ولهذا تسمى المصلحة الملغاة.

ويمثل لها الأصوليون: بما لو ظاهر مِلْكٌ من امرأته، فقد يُرى أن مصلحة الزجر والردع تقتضي تخصيص تكفيره بالصوم، لأنَّه يردعه، بخلاف الإعتاق والإطعام، فإنَّ الملوك لا يبالون بهما، لخفتها عليهما. ولكن الشارع الحكيم أهمل هذه المصلحة، باشتراطه الترتيب في كفارة الظهار، بقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾⁸¹⁰ وذلك لتحصيل مصلحة أخرى أهم من هذه، هي أن عتق الرقبة من الرِّقِّ أهم عند الشارع من التضييق على الملك ونحوه بالتكفير بالصوم، لينزجر. وهذه قاعدة الشرع، فهو لا يلغي مصلحة ويحكم بإهدارها، إلا لتحصيل مصلحة أخرى أعظم عند الشارع من التي أهملها.

ومن أمثلته العصرية: كل ما يستند إليه دعاة الفكر المنحرف من تعليقات ينسبونها للمصالح مع أنها تتناقض مع أحكام الشريعة وقواعدها الكلية، علموا ذلك أو لم يعلموا؛ كالترويج للفكر المناهض للدين تحت اسم الحرية الفكرية، وتسويغ الربا بحجة الضرورة، والمطالبة بالاختلاط بين الجنسين في التعليم، بدعوى انتفاء المفسد بالاعتیاد، ومحاولة إيهام الناس بوجود مصالح في ذلك. فكل ما ينادي به العلمانيون وغيرهم من أمور يعدونها مصالح وربما كان فيها منافع لكنها مما يناقض أحكام الإسلام فهي من قبيل المصالح الملغاة في أحسن أحوالها.⁸¹¹

3- **والمصالح المرسلة** أن لا يدل دليل خاص على اعتبار مناسبة ذلك الوصف ولا على إلغائها وإهدارها. ويُعبَّر عنها بالمصلحة المسكوت عنها، أي التي سكوت عنها الشارع فلم يشهد لها منه دليل معين ولا إجماع، لا بالإلغاء ولا بالاعتبار.

ومثاله: أن تثبت لهذه المصلحة علاقة اعتبار شرعية، بشهادة أصل كُلِّيٍّ، بأن يكون الوصف المصلحي داخلاً ضمن معنى وأصلٍ قامت على صحته الأدلة الشرعية، دون أن يَرِدَ بشأنه في ذاته حكم معين.

⁸¹⁰ المجادلة: 3.

⁸¹¹ سعد بن مطر العتيبي، 1427هـ، أسس السياسة الشرعية: (2) الاستدلال: المصالح المرسلة (http://www.almoslim.com/node/83527)، [23 يناير 2011].

وهذا النوع هو المعبر عنه عند التحقيق بالمصلحة المرسلّة، وعليه فالمصلحة المرسلّة هي: "كلّ منفعة ملائمة لتصرفات الشارع، دون أن يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء أصلٌ مُعَيَّن" لكن شهد لها أصل كلي (من مثل: مبدأ رفع الحرج وأصل مآلات الأفعال، ونفي الضرر في الإسلام)، بأن اعتبر الشارع جنس المعنى في الجملة، بغير دليل معين.

قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: "فتولية أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، وإن لم يدل على خصوصها دليل، فقد دلّ الدليل على وجوب حفظ نظام المسلمين والإسلام، بتولية الأحق بذلك من المسلمين، وكتابة المصحف، ونقطه، وشكله، وإن لم يدل عليها دليل خاص، فقد دلّ الدليل العام على وجوب حفظ القرآن من الذهاب والتصحيف، وهكذا في جميع المصالح المرسلّة، والعلم عند الله."⁸¹²

وقوله: "كلّ منفعة ملائمة"، يؤكّد ما اتّفق عليه المُنْتَظَرُونَ للاستدلال بالمصلحة المرسلّة، من أنّه لا مدخل لها في التّعبدات، وما جرى مجراها من الأمور الشرعية، كالحدود والكفّارات، والمقدّرات، لأنّ عامّة التّعبدات لا يُعقّل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحجّ، والأذكار المعدودة، ونحو ذلك، فهذه ليست من مجالات الاستدلال بالمصالح المرسلّة.

فالمصلحة المرسلّة هي: "المصالح التي لم يرد نص باعتبارها ولا بإلغائها".⁸¹³ وقيل هي "ما لم يشهد الشرع لها بالاعتبار، ولا بالعدم"،⁸¹⁴ وقيل المصلحة المرسلّة "هي التي لا أصل لها".⁸¹⁵ وقيل هي "الوصف المناسب الذي لم يدل دليل على اعتباره ولا عدم اعتباره".⁸¹⁶ قال ابن برهان المصلحة المرسلّة هي: "ما لا تسند إلى أصل كلي ولا جزئي".⁸¹⁷

وسميت المصلحة بالمرسلّة، لأنّه لا يوجد دليل يدل على اعتبار هذه المصلحة أو إلغائها،⁸¹⁸ ويقول الغزالي: "المرسل هو الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه".⁸¹⁹

⁸¹² محمد أمين الشنقيطي، نثر الورود شرح مراقي السعود، ج2، ص491.

⁸¹³ فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ/1992م)، ج6، ص163؛ الغزالي، المستصفى، ج1، ص284.

⁸¹⁴ ابن جزي، تقريب الوصول، ص148.

⁸¹⁵ ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/1985م)، ص208.

⁸¹⁶ محمد الأمين بن محمد مختار الجكني الشنقيطي، نثر الورود شرح مراقي السعود، تحقيق علي محمد العمران (دار عالم الفوائد)، ج2، ص489.

⁸¹⁷ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص242.

⁸¹⁸ الشنقيطي، نثر الورود شرح مراقي السعود، ج2، ص505؛ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي، قدم له د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1410هـ)، ج2، ص763.

فالإمام الغزالي كما ذكر الشوكاني في **إرشاد الفحول**⁸²⁰ يرى أن المصالح المرسلة يقصد بها أن يوجد معنى يشعر بحكم مناسب عقلاً، ولا يوجد أصل متفق عليه. ويرى أن لا مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها، إما بالقبول أو الرد.⁸²¹

ويقصد بالمصلحة أن يتم بها المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد وجلب المصالح. وهذا ما نقله الشوكاني عن الخوارزمي في توضيحه للمصالح.⁸²²

حكم العمل بالمصالح المرسلة

اختلف العلماء في حكم العمل بالمصالح المرسلة على أقوال:⁸²³

الأول: منع التمسك بها، قال بذلك الجمهور.

الثاني: يجوز العمل بها، قال ذلك الإمام مالك والشافعي في القديم.

الثالث: يجوز العمل بها إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع أو لأصل جزئي، قال بذلك الشافعي.

الرابع: يجوز العمل بها إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية معتبرة، قال ذلك الغزالي والبيضاوي، كما لو تترس الكفار بجماعة من المسلمين يجوز قتلهم.

والذين توسعوا في المصالح المرسلة هم المالكية، لأن السبب في ذلك رعايتهم للمصالح، والمصالح المرسلة تشهد لها أصول الشرع من اعتبار جلب المصالح ودفع المفاسد.⁸²⁴

والفرق بين المالكية والشافعية أن الشافعية يقدمون أقوال الصحابة على المصالح المرسلة، لذا فكل مصلحة يعلم على القطع وقوعها في زمن الصحابة وامتنعوا عن العمل بها فهي متروكة.⁸²⁵ والإمام مالك يعتبر المصالح مطلقاً، لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره.⁸²⁶

⁸¹⁹ الغزالي، **المنحول في تعليقات الأصول**، حققه محمد حسين هيتو (دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ/1980م)، ص355.

⁸²⁰ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص242.

⁸²¹ الغزالي، **المنحول**، ص359.

⁸²² الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص242.

⁸²³ الشوكاني، **إرشاد الفحول**، 242؛ ابن الحاجب، **منتهى الوصول**، 208؛ ابن جزي، **تقريب الوصول**، 148؛ الشنقيطي، **نثر الورد**، ج2، ص505؛ الغزالي، **المنحول**، 355-356؛ الأصفهاني، **شرح المنهاج**، ج2، ص763؛ محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد (مكتبة العبيكان، ط1413هـ/1993م)، ج4، ص169-170.

⁸²⁴ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، **السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية**، ص162.

خلاصة الكلام أن المصالح التي بنيت عليها الأحكام مصالح معقولة، والله تعالى أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه وحرم علينا ما تدرك عقولنا قبحه. فإذا حدثت حادثة لا حكم للشارع فيها، بنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس معتبر من الشارع، كما أن قضايا الناس ومصالحهم متجددة، فلا بد أن تعطى أحكاماً تناسبها.⁸²⁷

يقول ابن القيم رحمه الله: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة."⁸²⁸ يتضح لنا من هذا الكلام أنه لو طبق الحكم المبني على مصلحة متغيرة في ظرف ما أو زمن ما أو مكان ما، فالإلى مفسدة، فعلى الحاكم والقاضي ومن له السلطة للعمل بالسياسة الشرعية أن يغير الحكم. وهذا التغيير مضبوط بضوابط شرعية منها أنه لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً، وأن لا يلجأ إلى هذا الحكم السياسي إلا لدرء مفسدة عظيمة أو جلب مصلحة عظيمة، وذلك لأن الشريعة أتت لتحقيق المصالح، وإذا ما تحققت المصلحة تحقق العدل وهو غاية الشريعة.⁸²⁹

ويقرر ابن تيمية في موقع آخر أن الشريعة تركز على مصالح العباد، فيقول في ذلك: "ومن له ذوق في الشريعة، وإطلاع على كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل، الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها، وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة."⁸³⁰

وقد صرح ابن تيمية أن السياسة تقوم على المصلحة بقوله: "إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة."⁸³¹

⁸²⁵ الغزالي، المنحول، ص366.

⁸²⁶ الأصفهاني، شرح المنهاج، ج2، ص763.

⁸²⁷ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص163.

⁸²⁸ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص3.

⁸²⁹ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص162.

⁸³⁰ ابن القيم، الطرق الحكمية، ص5.

⁸³¹ ابن القيم، الطرق الحكمية، ص25.

شروط العمل بالمصلحة⁸³²

من أجل ألا يتخذ الناس إلههم هواهم، ومن أجل عدم خلط المصلحة الحقيقية بالهوى واللذة، اشترط العلماء شروطاً للعمل بالمصلحة.

أولاً: أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، مثل مصلحة منع الزوج من تطليق زوجته، فهي مصلحة وهمية لا حقيقية، بل هنا مفسدة إذ يرتبط الزوج بزوجه على أساس من الإكراه القانوني. ثانياً: أن تكون المصلحة مصلحة عامة كلية.

ثالثاً: أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، وسمي ملائمة لموافقته الشرع.

رابعاً: أن لا تكون المصلحة مصلحة ملغاة، أي أن الشارع لم يلغ هذه المصلحة، وذلك مثل من أفتى للملوك بأن يصوموا شهرين متتابعين كفارة لإفطاره في رمضان عمداً، ولم يفته بالإعتاق أو الصدقة. وقد رأى كثير من العلماء أن هذه الفتوى قد انبنت على مصلحة ملغاة، وذلك لأن النص لم يفرق في الكفارة بين الحاكم والمحكوم.

ومن الأمثلة على المصالح الملغاة الاستسلام للعدو، علماً بأنه قد يظهر في أول وهلة أن في الاستسلام للعدو مصلحة وهي حفظ النفوس، ولكن هذه المصلحة غير معتبرة وملغاة، لأن مصلحة المحافظة على الدين أرجح.⁸³³

خامساً: أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها بحيث لو عرضت على أهل العقول السليمة تلقوها بالقبول.

سادساً: أن لا يعارض التشريع لهذه المصلحة حكماً أو مبدأً ثابتاً بالنص والإجماع، فمثلاً لا يصح اعتبار المصلحة التي تقتضي مساواة الابن والبنت في الإرث، لأن هذه المصلحة ملغاة فهي تعارض القرآن.

⁸³² ابن الحاجب، منتهى الوصول، 208؛ ابن جزى، تقريب الوصول، 148-149؛ ابن تيمية، الفتاوى، ج11، ص342-350؛ الرازي، المحصول، ج6، ص162-164؛ الغزالي، المستصفى، ج1، ص285؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (مصر: مطبوعات محمد علي صبيح وأولاده)، ص140؛ محمد سلام مذكور، أصول الفقه الإسلامي (دار النهضة، ط1، 1986م)، ص175-178.

⁸³³ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص165.

سابعاً: أن يتضمن الأخذ بها دفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج.

حجية المصالح المرسلة

إن مصالح الناس تتجدد ولا تتناهى، فلو لم تشرع الأحكام لما يتجدد من مصالح الناس، ولما يقتضيه تطورهم، واقتصر التشريع على المصالح التي اعتبرها الشارع فقط، لتعطل كثير من مصالح الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة، ووقف التشريع عن مسايرة تطورات الناس ومصالحهم، وهذا لا يتفق وما قصد بالتشريع من تحقيق مصالح الناس.⁸³⁴

وأن من استقرأ تشريع الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين؛ يتبين له أنهم شرعوا أحكاماً كثيرةً لتحقيق مطلق المصلحة، لا لقيام شاهد باعتبارها. فأبو بكر رضي الله عنه جمع الصحف المفرقة التي كان القرآن مدوناً فيها، وحارب مانعي الزكاة، واستخلف عمر بن الخطاب. وعمر رضي الله عنه أمضى الطلاق ثلاثاً بكلمة واحدة، ومنع سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات، ووضع الخراج، ودون الدواوين، واتخذ السجون، ووقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة. وعثمان رضي الله عنه جمع المسلمين على مصحف واحد ونشره وحرق ما عداه، وورث زوجة من طلق زوجته للفرار من إرثها. وعلي رضي الله عنه حرق الغلاة من الشيعة الروافض. والحنفية حجروا على المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفسد. والمالكية أباحوا حبس المتهم وتعزيره توصلًا إلى إقراره. والشافعية أوجبوا القصاص من الجماعة إذا قتلوا الواحد. وجميع هذه المصالح التي قصدوها بما شرعوه من الأحكام هي مصالح مرسلة، وقد شرعوا بناءً عليها لأنها مصلحة، ولأنها لا دليل من الشارع على إلغائها، وما وقفوا عن التشريع لمصلحة حتى يشهد شاهد شرعي باعتبارها، ولهذا قال أبو الربيع: "إن الصحابة عملوا أموراً مطلقاً لمصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار".⁸³⁵ وقال ابن عقيل: "السياسة كل فعل تكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي، ومن قال: لا سياسة إلا بما نطق به الشرع، فقد غلط وغلط الصحابة في شريعتهم".⁸³⁶

⁸³⁴ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 84.

⁸³⁵ سليمان أبو الربيع بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، نجم الدين، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن

التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1407هـ/1987م)

⁸³⁶ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 17.

المطلب الثاني: سد الذرائع

سد الذرائع من الأسس التي تسند إليها سياسة التشريع. وذلك لأن سد الذرائع ما هو إلا من باب النظر في المآل، والنظر إلى مآلات الأفعال أمر معتبر مقصود شرعاً.⁸³⁷ فإذا كان الفعل المشروع يؤول إلى أمر محرم، فإن هذا الفعل يصبح حراماً تبعاً له، وهذا من السياسة الشرعية التي غايتها المصلحة والعدل، إذ إن مآل الفعل إلى ما حرم في الشرع يؤدي إلى ظلم للفرد أو المجتمع، وهذا يناقض غاية الشريعة في أصلها، ومن هنا كان سد الذريعة.⁸³⁸

والسد لغة⁸³⁹ إغلاق الخلل. وسدده: أصلحه. والسد: الجبل والحاجز، وقيل ما كان مسدوداً خلقه فهو سُدٌّ، وما كان من عمل الناس فهو سَدٌّ، قاله الزجاج. والذرائع جمع ذريعة. والذريعة في اللغة⁸⁴⁰ هي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء. وقيل السبب المفضي إلى الشيء.

وأما الذريعة في الاصطلاح، فقد عرفها ابن القيم: الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء.⁸⁴¹ وقيل هي التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة.⁸⁴² وقيل هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور.⁸⁴³

والمراد هنا ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتغل على مفسدة، وسدها هو الحيلولة دونها والمنع منها.⁸⁴⁴ فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، وما لا يؤدي الواجب إلا به (ما يسمى بالمقدمة) فهو واجب، فالزنا حرام، والنظر إلى عورة المرأة الذي يفضي إليه حرام أيضاً، والجمعة فرض، فترك البيع لأجل أدائها واجب، لأنه ذريعة. والحج فرض، والسعي إليه فرض مثله عند القدرة عليه.⁸⁴⁵

⁸³⁷ الشاطبي، الموافقات، ج4، ص194 وما بعدها.

⁸³⁸ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص147-138.

⁸³⁹ ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص207.

⁸⁴⁰ ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص1498 دار المعارف.

⁸⁴¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص135.

⁸⁴² الشاطبي، الموافقات، ج4، ص199.

⁸⁴³ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر،

1356هـ/1937م، ص246.

⁸⁴⁴ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص154؛ تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي،

ص78.

⁸⁴⁵ محمد أبو زهرة، أصول الفقه (القاهرة: دار الفكر العربي، 1377هـ/1958م)، ص268-269.

وذلك أن موارد الأحكام قسمان: مقاصد، وهي الأمور المكونة للمصالح والمفاسد في أنفسها أى التي هي في ذاتها مصالح أو مفاسد، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحليل أو تحريم، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها. ويقول القرافي: "الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة".⁸⁴⁶

فالأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أو لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلا إلى شر، فهو منهى عنه. وإن النظر إلى هذه المآلات لا يلتفت فيه إلى نية الفاعل، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، بحسب النتيجة يحمى الفعل أو يذم.⁸⁴⁷

ويلاحظ أن أكثر ما يذكر في الذرائع إنما هي لدفع الفساد، ولكن الذرائع يؤخذ بها أيضاً في جلب المنافع، ولذلك يقول القرافي: "اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي وسيلة، فكما أن وسيلة الحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجب كالسعي للجمعة..."⁸⁴⁸.

الفرق بين الذريعة والمقدمة

هناك فرق بين الذريعة والمقدمة: وهو أن مقدمة الشيء هي الأمر الذي يتوقف عليه وجود ذلك الشيء، فالملاحظ فيها هو توقف حصول المقصود عليها، أما الذريعة فالملاحظ فيها هو معنى التوصيل والإفضاء إلى المقصود بالحكم. مثل أساس الجدار المتوقف عليه هو مقدمة، والسلم الموصلة إلى السطح هي ذريعة.⁸⁴⁹

حجية سد الذرائع

فقد ثبت الأخذ بسد الذرائع وإعطاؤها حكم ما تؤول إليه بالكتاب، منه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁸⁵⁰ فقد نهى الله تعالى في هذه الآية عن سب الأوثان، مع أنها باطل في باطل، لأن ذلك يؤدي إلى أن يسب المشركون الله عز وجل. ومنه قوله تعالى: ﴿يَا

⁸⁴⁶ القرافي، تنقيح الفصول، ص300؛ القرافي، الفروق، ج2، ص32.

⁸⁴⁷ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص269.

⁸⁴⁸ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص270-271.

⁸⁴⁹ وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م)، ج2، ص875.

⁸⁵⁰ الأنعام: 108.

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ⁸⁵¹ وكان النهي لأن اليهود اتخذوا من قول "راعنا" شتماً للنبي صلى الله عليه وسلم، فنهى المسلمون عن النطق بها سداً للذريعة.

وأما السنة فقد وردت الأخبار الكثيرة: من ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كف عن قتل المنافقين مع ظهورهم ووضعهم الفتن في المسلمين في الشدائد، لأن قتلهم ذريعة لأن يقال إن محمداً يقتل أصحابه، وذلك يطمع الكافرين في المؤمنين، ويجعلهم يصرون على الجحود والعناد رجاء أن يجدوا ضعفاً. ولذلك حين أشير على رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل من ظهر نفاقه قال: "أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه."

ومن ذلك أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى الدائن عن أن يأخذ هدية من المدين لئلا يؤدي إلى الربا، واتخاذ الهدايا بدل الفوائد. ومن ذلك النهي عن قطع أيدي السارقين في الغزو حتى لا يلتحقوا بالمشركين، ولأجل ذلك يمنع أمير الجند من إقامة الحدود. ومن ذلك أيضاً أن السلف الصالح من الصحابة ورثوا المطلقة طلاقاً بائناً في مرض الموت، لكيلا يكون ذلك الطلاق ذريعة للحرمان من الميراث. وهكذا نرى الآثار الكثيرة المثبتة للذرائع، على أنها أصل للاستنباط، أساسه النظر إلى مآلات الأفعال.⁸⁵²

وقاعدة الذرائع متفق عليها بين الأئمة، وأن الشافعي لا يبيح التذرع بفعل جائز إلى الحرام والمفسدة، ولا يقول بجواز التذرع بالبيع إلى الربا إلا أنه رحمه الله تعالى لا يتيهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، فقاعدة الذرائع إذن متفق عليها في الجملة، وإنما الخلاف في تحقيق مناهة هذه القاعدة في بعض الجزئيات.⁸⁵³

فسد الذرائع معمول به عند الفقهاء غير أنه لا ينبغي المبالغة في أخذه والتوسع في استخدامه، فإن المغرق فيه قد يمتنع عن أمر مباح أو مندوب أو واجب خشية الوقوع في ظلم كامتناع بعض العادلين عن تولي أموال اليتامى أو أموال الأوقاف خشية التهمة من الناس، أو خشية على أنفسهم من أن يقعوا في ظلم، ولأنه لوحظ أن بعض الناس قد يمتنع عن أمور كثيرة خشية الوقوع في الحرام. ولذلك قيد ابن العربي في كتابه أحكام القرآن بأن ما يحرم للذريعة إنما يثبت إذا كان المحرم الذي يسد ذريعة يثبت تحريمها بنص، لا لقياس ولا لذريعة، فلا يصح أن يترك تولي مال اليتيم لخشية الظلم، ولذا قال: "فإن قيل يلزم ترك ما لك أصله في التهمة وسد الذرائع إذا جوز له الشراء من يتيمة، فالجواب أن ذلك لا يلزم، وإنما يكون ذريعة فيما يؤدي من الأفعال المحظورة إلى محظورات منصوص عليها، وأما هاهنا فقد أذن الله تعالى في صورة المخالطة ووكل للمخالطين في ذلك إلى أمانتهم بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾. وكل أمر مخوف وكل الله

⁸⁵¹ البقرة: 104.

⁸⁵² راجع ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج2، ص120-140.

⁸⁵³ عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، ص206-207.

سبحانه وتعالى المكلف إلى أمانته لا يقال إنه يتذرع إلى محذور فيمتنع، كما جعل الله النساء مؤتمنات في فروجهن، مع عظيم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، يرتبط به من الحل والحرمة والأنساب، وإن جاز أن يكذب. ⁸⁵⁴

تقسيم الذرائع عند ابن القيم

قسم العلامة ابن القيم الذرائع إلى أربعة أقسام، ⁸⁵⁵ هي:

- 1- ما يفضي إلى المفسدة، مثل شرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الأنساب وفساد الفراش.
- 2- ما يفضي إلى مباح ولكنه قصد به التوصل إلى مفسدة، كالنكاح المقصود به التحليل، وعقد البيع المقصود به التوصل إلى الربا.
- 3- ما يفضي إلى مباح لم يقصد به التوصل إلى مفسدة، ولكنه يفضي إليها غالباً، وهي أرجح مما قد يترتب عليه من المصلحة، وذلك مثل سب المسلمين آلهة المشركين في مواجهتهم.
- 4- ما يفضي إلى مباح، ولكنه قد يفضي إلى مفسدة، ولكن مصلحته أرجح من مفسدته، مثل النظر إلى المخطوبة، والمشهود عليها، ونظر الطبيب إلى المريضة.

ثم قال ابن القيم: إن الشريعة جاءت بسد الذريعة في القسم الأول، وجاءت بعدم سدها وعدم المنع منها في القسم الرابع، فهما محل إجماع بالسد في القسم الأول، وعدم السد في القسم الرابع، وإنما الخلاف في القسمين الثاني والثالث، هل هما مما جاءت الشريعة بإباحته وعدم سده، أو جاءت بالمنع منه وسده؟ وقد ناقش الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن تاج، ⁸⁵⁶ شيخ الأزهر الأسبق، ابن القيم في جعل القسم الثالث - وهو ما يغلب فيه الإفضاء إلى المفسدة مع كون المفسدة فيه أرجح من المصلحة - مما اختلف فيه الفقهاء، بأن هذا القسم ينبغي أن يكون محل إجماع على سده، ولا ينبغي أن يكون محل اختلاف في سده، لورود الآيات والأحاديث الكثيرة التي تفيد سد هذا النوع.

فالحق أن هذا القسم الثالث ليس محل نظر، ولا ينبغي أن يكون محل خلاف بين العلماء، ثم قال: "إن الخلاف بين العلماء في القسم الثاني، وهو ما يفضي إلى المباح، ولكنه اتخذ وسيلة إلى مفسدة، وهذا هو السر في أن كثيراً من علماء الأصول يعرفون الذريعة بما يقصرها على هذا القسم، لأنه هو محل الخلاف، فيقولون: الذريعة هي: "الأمر المباح الذي يتخذ وسيلة إلى مفسدة." وعلى هذا يكون بين الذريعة بهذا المعنى

⁸⁵⁴ ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 216-217.

⁸⁵⁵ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج 3، ص 119 وما بعدها.

⁸⁵⁶ عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقهاء الإسلاميين، ص 83.

الخاص وبين مقدمة المفسدة التباين، فإنه لا شيء من مقدمات المفسد التي يتوقف وجودها عليها يمكن أن يكون مباحاً في ذاته، كما هو شأن الذريعة بهذا المعنى الخاص، فمقدمة المفسدة ممنوعة بكل حال، ومنعها مقصود للشارع، غير أنه مقصود تبعاً للمقصود الأصلي بالمنع، فسد الذرائع الذي اشتهر بالقول به الإمام مالك، والذي نقل القرطبي في تفسيره رواية الإمام أحمد أنه يقول به أيضاً هو: منع المباحات التي يتذرّع بها إلى المفسد والمحظورات.⁸⁵⁷

الخلاصة

فإن باب سد الذرائع هو من أعظم الأبواب التي تدخل السياسة الشرعية للعمل على إصلاح شئون الأمة، والأخذ بها في الجادة وطريق الاستقامة، والنهوض بها على الأسباب القوية القويمة من قواعد الشريعة وأحكامها، فإن ولي الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذته الناس -عن قصد- وسيلة إلى مفسدة، أو أنه بسبب فساد الزمان، أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح مما قد يفضي إليه من مصلحة، كان له أن يحظره ويسد بابه عملاً بالسياسة الشرعية.⁸⁵⁸

المطلب الثالث: العرف

العرف من الأدلة الشرعية عند الفقهاء، فإليه يحتكم في كثير من أحكام الفقه الفرعية، وخاصة الأيمان والنذور والطلاق.⁸⁵⁹

التعريف: العرف هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه، وهو بمعنى العادة الجماعية، وقد شمل هذا التعريف العرف العملي والعرف القولي.⁸⁶⁰ وهو والعادة بمعنى واحد عند الفقهاء، فقولهم: هذا ثابت بالعرف والعادة لا يعني أن العادة عندهم غير العرف، وإنما هي نفسه، وإنما ذكرت للتأكيد لا للتأسيس.⁸⁶¹ وقد عرفه علي حيدر بأنه الأمر الذي يتقرر بالنفوس، ويكون مقبولاً عند ذوي الطباع السليمة، بتكراره المرة بعد المرة.⁸⁶²

⁸⁵⁷ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 159-161.

⁸⁵⁸ عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، ص 219.

⁸⁵⁹ وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 2، ص 828.

⁸⁶⁰ وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 2، ص 828؛ الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه (دمشق: دار الفكر،

1419هـ/1999م)، ص 97.

⁸⁶¹ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م)، ص 252.

⁸⁶² علي حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق المحامي فهمي الحسيني (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ) ج 1،

ص 40؛ ابن القيم، زاد المعاد، ج 3، ص 162.

وليس المراد بالناس في التعريف جميعهم، وإنما المراد جمهورهم، كما أن المراد بهذا الجمهور، أصحاب العقول الرشيدة والطباع السليمة. فما استحدثه بعض الناس في أوروبا من إنشاء مدن للعرابة وتعارفوا الإقامة فيها عرابة، ليس من العرف المقصود، لأن كشف العورة قبيح في العادات لا تقبله العقول الرشيدة والطباع السليمة. ولا بد في تكون العرف من تكرار الفعل أو القول عدة مرات، حتى ينطبع أثره في النفوس وتطمئن إليه الطباع، فالعرف لا يثبت بمرة أو مرتين.⁸⁶³

والعرف كما يتضح من تعريفه، قد يكون قولياً أو عملياً، وقد يكون عاماً أو خاصاً، وهو بجميع هذه الأنواع قد يكون صحيحاً أو فاسداً. فعند الكلام عن تقسيم العرف بجميع هذه الاعتبارات، قال الدكتور عبد الكريم زيدان:⁸⁶⁴

"فالعرف العملي: هو ما اعتاده الناس من أعمال، كالبيع بالتعاطي، وتقسيم المهر إلى معجل ومؤجل، ودخول الحمامات العامة بدون تعيين مدة المكث فيها، ولا مقدار الماء المستهلك، واستصناع الأواني البيتية والأحذية، واعتبار تقديم الطعام للضيف إذناً له بالتناول منه، ونحو ذلك."

والعرف القولي: هو ما تعارف عليه الناس في بعض ألفاظهم، بأن يريدوا بها معنىً معيناً غير المعنى الموضوع لها، كتعارفهم إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، وإطلاق اسم اللحم على غير السمك، وإطلاق اسم الدابة على ذوات الأربع من الحيوانات، مع أن هذا اللفظ في أصل وضعه اسم لما يدب على الأرض.

والعرف بنوعيه العملي والقولي، قد يكون عاماً، إذ شاع وفشا في جميع البلاد الإسلامية، وسار عليه جميع الناس في هذه البلاد. والخاص ما شاع في قطر دون قطر، أو بين أرباب حرفة أو صناعة معينة.

فمن العرف العملي الخاص في العراق: تقسيم المهر إلى معجل ومؤجل، وإعطاء علاوة على المبيع إلى المشتري عند شرائه البرتقال في بعض مناطق محافظة ديالى.

ومن العرف القولي العام: إطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع، ولا يطلقونها على الإنسان. وتعارفهم على استعمال لفظ الطلاق على إزالة الرابطة الزوجية. ومن العرف القولي الخاص: الألفاظ التي اصطلح عليها أهل العلوم وأصحاب الحرف والصناعات التي يريدون بها عند إطلاقها المعاني الاصطلاحية، دون معانيها اللغوية.

⁸⁶³ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص164-165..

⁸⁶⁴ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م)، ص252-253.

والعرف الصحيح ما لا يخالف نصاً من نصوص الشريعة، ولا يفوت مصلحة معتبرة، ولا يجلب مفسدة راجحة، كتعارف الناس على أن ما يقدمه الخاطب إلى مخطوبته من ثياب ونحوها يعتبر هدية ولا يدخل في المهر. وتعارفهم عند عقد المهر على دعوة جمهور من الناس وتقديم الحلوى إليهم. وتعارف أهل بغداد قبل خمسين سنة على قيام أصحاب البيوت بتقديم الغداء إلى من يشتغل عندهم من عمال البناء، وكذلك تعارف أصحاب المقاهي على تقديم الغداء والعشاء إلى صناعهم. وتعارف الناس في العراق على أن المهر المؤجل لا يستحق، ولا يطالب به، إلا بعد الفرقة بالطلاق أو الموت.

والعرف الفاسد: ما كان مخالفاً لنص الشارع، أو يجلب ضرراً، أو يدفع مصلحة، كتعارف الناس استعمال العقود الباطلة كالاستقراض بالربا من المصارف، أو من الأفراد، ومثل اعتيادهم الميسر كاليانصيب، وسباق الخيل، والورق، والنرد ونحو ذلك. أ.هـ.

فالعرف إنما يكون مقبولاً ويعمل به إذا لم يصطدم بنص خاص، أو بأصل من أصول الشريعة، أو بنظامها الشرعي العام، الذي لا يجعل مجالاً للإرادة الإنسانية، عامة أو خاصة.⁸⁶⁵

والعرف أيضاً يعتبر دليلاً للتخصيص أي يستطيع أن يخرج النص العام من عمومته إلى الخصوص، فللعرف قوة النص التشريعي الملزم، لأن مستند العرف المصلحة المرسله فهي السبب في انتشاره أو غلبته، والمصالح غاية السياسة الشرعية، لأن بها يتم انتظام أمور الناس، وتحقيق مقاصد الشرع.⁸⁶⁶ ومثال العرف المخصص للعام أن بعض القبائل جرى في عرفها عدم إرضاع النساء لأطفالها. فيخصص هؤلاء من عموم قوله تعالى في سورة البقرة الآية 233: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾⁸⁶⁷.

حجية العرف

ومن الأدلة التي تنهض بحجية العرف ما يلي:

أولاً: قوله تعالى في سورة الأعراف، الآية 199: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾. وقد فسر الألوسي العرف بالمعروف المستحسن من الأفعال.⁸⁶⁸

ثانياً: قوله تعالى في سورة البقرة، الآية 233: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾. ويفسر الألوسي هذه الآية بأن المقصود بالمولود له هو الوالد ولم يعبر الله سبحانه بذلك للدلالة على علة

⁸⁶⁵ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص 185.

⁸⁶⁶ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص 186.

⁸⁶⁷ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص 187.

⁸⁶⁸ الألوسي، روح المعاني، ج 5، ص 137.

الوجوب بما فيه من معنى الانتساب. وعلى الوالد رزق الوالدات أجرة لهن على الإرضاع، وذلك بالمعروف أى دون إسراف ولا تقتير أو حسب ما يراه الحاكم ويفي به.⁸⁶⁹

ثالثاً: قوله صلى الله عليه وسلم: "ما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن."⁸⁷⁰ ولكن الاستدلال بهذا الحديث على حجية العرف ضعيف، فقد قال غير واحد من العلماء أنه موقوف على ابن مسعود، ودلالته تشير إلى حجية الإجماع لا العرف،⁸⁷¹ إلا إذا كان مستند الإجماع عرفاً صحيحاً، فتكون دلالة هذا الأثر قاصرة على نوع من أنواع العرف لا على مطلق العرف.⁸⁷²

رابعاً: قوله صلى الله عليه وسلم لهند امرأة أبي سفيان عندما شكت إليه شح زوجها أبي سفيان وبخله: "خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف."⁸⁷³ وسواء كان هذا القول الكريم قضاءً أو فتياً، فقد أباح لها الرسول صلى الله عليه وسلم أن تأخذ من مال زوجها ما جرى العرف بمثله وما ألفه الناس في هذا المجال.

خامساً: وجدنا الشارع الحكيم يراعي أعراف العرب الصالحة، من ذلك إقراره أنواع المتاجرات والمشاركات الصحيحة عندهم كالمضاربة، والبيع، والإيجارات الخالية من المفساد.⁸⁷⁴ ووجدناه يستثني السلم، لجريان عرف أهل المدينة به، من عموم نهيه عن بيع الإنسان ما ليس عنده، ونهى عن بيع التمر بالتمر، ورخص في العرايا، وهي بيع الرطب على رؤوس النخل بمثله من التمر، خرساً، أي تخميناً، لتعارفهم هذا النوع من البيع وحاجتهم إليه. فدللت هذه التصرفات من الشارع الحكيم على رعاية العرف الصالح الذي استقرت عليه معاملات الناس. أما العرف الفاسد، فقد رأيناه لا يراعاه بل يأتي عليه بالإبطال والإلغاء، كما

⁸⁶⁹ الألويسي، روح المعاني، ج1، ص146.

⁸⁷⁰ رواه الحاكم في المستدرک، کتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، باب أبو بكر الصديق بن أبي قحافة رضي الله عنه. انظر الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)، ج3، ص83.

⁸⁷¹ علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (الرياض: المكتب الإسلامي، ط2، 1402هـ)، ج4، ص159.

⁸⁷² عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص254.

⁸⁷³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها. انظر البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج5، ص2052؛ ورواه ابن حبان في صحيحه، كتاب الرضاع، باب النفقة. انظر ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأنثوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ/1993م)، ج10، ص68.

⁸⁷⁴ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1313هـ)، ج5، ص52.

فعل في التبني، وهو من عادات الجاهلية، وكما فعل في عدم توريثهم النساء إذ ألغاه وجعل للنساء نصيباً مفروضاً من الميراث.⁸⁷⁵

سادساً: فإن العرف في حقيقته يرجع إلى دليل من أدلة الشرع المعتمدة، كالإجماع، والمصلحة المرسل، والذرائع. فمن العرف الراجع إلى الإجماع: الاستصناع، ودخول الحمامات، فقد جرى العرف بهما بلا إنكار، فيكون من قبيل الإجماع، والإجماع معتبر. ومن العرف ما يرجع إلى المصلحة المرسل، لأن العرف له سلطان على النفوس، فمراعاته من باب التسهيل عليهم، ورفع الحرج عنهم، ما دام العرف صالحاً لا فاسداً.⁸⁷⁶ كما أن في تحويلهم عن العرف مشقةً وحرماً، والحرج مرفوع لأنه مفسدة، وقد أشار إلى هذا المعنى السرخسي في المبسوط إذ يقول: "... لأن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، ولأن في النزوع عن العادة الظاهرة حرجاً بيناً."⁸⁷⁷

سابعاً: احتجاج الفقهاء بالعرف، في مختلف العصور، واعتبارهم إياه في اجتهدهم، دليل على صحة اعتباره، لأن عملهم به ينزل منزلة الإجماع السكوتي، فضلاً عن تصريح بعضهم به، وسكوت الآخرين عنه، فيكون اعتباره ثابتاً بالإجماع.⁸⁷⁸

شروط اعتبار العرف لبناء الأحكام عليه

وإن كان العرف معتبراً، لكن اعتباره ليس مطلقاً بلا شرط ولا قيد، بل هو مشروط بأمر إن انعدمت فقد صحته وصلاحيته للبناء عليه، ولم يجمع الفقهاء له شروطاً، ولا نصوا على بعضها، بل كل ما هنالك أن لهم كلمات متفرقة ذكرت في الفقه لمناسبات تستفاد هذه الشروط من بعضها تصريحاً، ومن البعض الآخر استنباطاً. وهذه الشروط كما يأتي:⁸⁷⁹

أولاً: أن يكون العرف مطرداً أو غالباً. قال في الأشباه والنظائر: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت⁸⁸⁰ أو غلبت"، وزاد السيوطي: "فإن اضطربت فلا".⁸⁸¹ ومعنى الاطراد أن تكون العادة كلية، بمعنى أنها لا تتخلف،

⁸⁷⁵ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 254-255.

⁸⁷⁶ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 255.

⁸⁷⁷ أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، ج 13، ص 14-15.*

⁸⁷⁸ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 255.

⁸⁷⁹ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 256-257؛ عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية مصدر للتقنين

بين النظرية والتطبيق، ص 269-272.

⁸⁸⁰ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ط 1، 1387هـ/1968م)،

ص 94.

وقد يعبر عنها بالعموم، أي يكون العرف مستفيضاً شائعاً بين أهله، معروفاً عندهم، معمولاً به من قبلهم. ومعنى الغلبة: أن تكون أكثرية، بمعنى أنها لا تتخلف إلا قليلاً.

ثانياً: أن يكون العرف عاماً في جميع بلاد الإسلام أو خاصاً بقرته السنة.

ثالثاً: أن لا يكون العرف مخالفاً لأدلة الشرع، بأن يكون عرفاً صحيحاً. والمقصود بالعرف المخالف للنص، ما كان مخالفاً له من كل وجه بحيث يترتب على الأخذ به إبطال العمل بالنص بالكلية. أما إذا لم يكن بهذه الكيفية فلا يعد مخالفاً للنص، فيعمل به في دائرته، ويعمل بالنص فيما عدا ما قضى به العرف.

رابعاً: أن يكون العرف الذي يحمل عليه التصرف موجوداً وقت إنشائه بأن يكون حدوث العرف سابقاً على وقت التصرف، ثم يستمر إلى زمانه فيقارنه. وعلى هذا يجب تفسير حجج الأوقاف والوصايا والبيوع ووثائق الزواج، وما يرد فيها من شروط واصطلاحات على عرف المتصرفين الذي كان موجوداً في زمانهم، لا على عرف حادث بعدهم. فلو وقف شخص غلة عقاره على العلماء أو على طلبة العلم، وكان العرف القائم وقت الوقف أنه يصرف معنى العلماء إلى من له خبرة في أمور الدين دون شرط آخر، وأن المقصود بطلبة العلم، طلبة العلم الديني، فإن غلة الوقف تصرف إلى هؤلاء العلماء دون اشتراط حصول الشهادة، إذا صار العرف الطارئ يستلزم الشهادة، كما يصرف إلى طلبة العلم الديني دون غيرهم، وإن كان العرف الطارئ يعينهم وغيرهم.

خامساً: أن لا يوجد قول أو عمل يفيد عكس مضمونه، كما إذا كان العرف في السوق تقسيط الثمن واتفق العاقدان صراحة على الأداء، أو كان العرف أن مصاريف التصدير على المشتري، واتفقا على أن تكون على البائع، أو كان العرف أن مصاريف تسجيل العقار في الطابع على المشتري، واتفق الطرفان على جعلها على البائع. والقاعدة هنا "ما يثبت بالعرف بدون ذكر، لا يثبت إذا نص على خلافه".⁸⁸²

الخلاصة

فالعرف من الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية، إذ يتم به تنظيم أمور الناس وحياتهم. فالشريعة لم تنص على الحوادث، إنما أتت بقواعد عامة ينطلق منها العلماء والمجتهدون في التعرف على أحكام الوقائع الجديدة.⁸⁸³

⁸⁸¹ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،

1411هـ/1990م)، ص92.

⁸⁸² العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، ج2، ص178.*

⁸⁸³ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص184.

وإن أحوال الناس وأزمانهم تتغير وتتبدل، حسب أعرافهم وثقافتهم ورقبهم وتطورهم، لذا يعتبر العرف منظماً أساسياً لحياة الناس، وهذا هو الذي تنادي به السياسة الشرعية، وهي تنظيم حياتهم وأعرافهم، لذا على المفتي مثلاً عندما يفتي أن ينظر إلى أعراف الناس وزمانهم وأحوالهم، وإلا قد يتسبب في الضلال.⁸⁸⁴

وقد ذكر ابن القيم أن جناية المفتي أعظم من جناية الطبيب على الناس، لأهمية دور المفتي، ويقول في ذلك: "ومن أفقئ الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم، وأزمنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبيب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم، وأزمنتهم، وطبائعهم، بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم."⁸⁸⁵

المطلب الرابع: الاستحسان

الاستحسان في اللغة: عد الشيء واعتقاده حسناً،⁸⁸⁶ ويطلق أيضاً على ما يهواه الإنسان، ويميل إليه وإن كان مستقبلاً عند غيره.⁸⁸⁷ وفي الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة، منها ما قاله البزدوي: "الاستحسان: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه،"⁸⁸⁸ أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.⁸⁸⁹ وقال الفقيه الحلواني الحنفي: "الاستحسان: ترك القياس لدليل أقوى منه من كتاب أو سنة أو إجماع."⁸⁹⁰ وعرفه الإمام الكرخي الحنفي بقوله: "الاستحسان: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه يقتضي العدول عن الأول."⁸⁹¹

ويستفاد من هذه التعريفات أن المقصود بالاستحسان: هو رد العدول عن قياس جلي إلى قياس خفي، أو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي، لدليل تطمئن إليه نفس المجتهد يقتضي هذا الاستثناء أو ذاك العدل.

فإذا عرضت للمجتهد مسألة يتنازعها قياسان: الأول ظاهر جلي يقتضي حكماً معيناً، والثاني قياس خفي يقتضي حكماً آخر، وقام في نفس المجتهد دليل يقتضي ترجيح القياس الثاني على القياس الأول،

⁸⁸⁴ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص 185.

⁸⁸⁵ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3، ص 78.

⁸⁸⁶ علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1405هـ)، ص 32.

⁸⁸⁷ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص 230؛ الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 1404هـ)، ج 4، ص 157.

⁸⁸⁸ أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 157.

⁸⁸⁹ منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج 3، ص 344.

⁸⁹⁰ آل تيمية، المسودة (القاهرة: مكتبة المدني)، ص 401.

⁸⁹¹ منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج 3، ص 345.

أو العدول عن مقتضى القياس الجلي إلى مقتضى القياس الخفي، فهذا العدول أو ذلك الترجيح هو الاستحسان، والدليل الذي اقتضى هذا العدول يسمى بوجه الاستحسان، أي سنده. والحكم الثابت بالاستحسان هو الحكم المستحسن، أي الثابت على خلاف القياس الجلي.

وكذلك إذا عرضت للمجتهد مسألة تندرج تحت قاعدة عامة أو يتناولها أصل كلي، ووجد المجتهد دليلاً خاصاً يقتضي استثناء هذه الجزئية من الأصل الكلي، والعدول بها عن الحكم الثابت لنظائرها إلى حكم آخر، للدليل الخاص الذي قام في نفسه، فهذا العدول الاستثنائي هو الاستحسان، والدليل الذي اقتضاه هو وجه الاستحسان، أي سنده، والحكم الثابت به هو الحكم المستحسن، أي الثابت على خلاف القياس، والقياس هنا هو الأصل الكلي أو القاعدة العامة.⁸⁹²

وفي هذا الاستثناء تحقيق المصلحة العامة أو الخاصة، وبالتالي تدبير أمور الأفراد والمؤسسات والجماعات، والدول، وهذا ما تعنيه السياسة الشرعية. فالاستحسان يعالج الواقع على ضوء من المصلحة والعدل، فمتى آل تطبيق النص إلى مفسدة، فإن الاستحسان يعمل موازنة بين المفاسد والمصالح، ويغلب تحقيق المصالح أو درء المفاسد حسب الحادثة وظروفها.⁸⁹³

ومعنى ذلك أن العالم عندما يستحسن لا يرجع إلى مجرد ذوقه وهواه، وإنما يرجع إلى علمه بمقاصد الشرع، فالاستحسان فيه اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث إن الدليل العام يقتضي المنع، لكن لو عملنا بالدليل العام لأدى ذلك إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، لذا كان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه.⁸⁹⁴

أنواع الاستحسان

الاستحسان قد يكون استثناءً جزئياً من أصل كلي، أو ترجيح قياس خفي على قياس جلي، وهذه قسمة الاستحسان وأنواعه بالنظر إلى ما عدل عنه، وما عدل إليه. وقد ينظر إلى الاستحسان من جهة مستنده، أي دليله، أو ما يعبر عنه في الكتب الفقهية بوجه الاستحسان، فيتنوع إلى الأنواع الآتية:⁸⁹⁵

أولاً: الاستحسان بالنص، أي ما كان مستنده النص: وهو أن يرد من الشارع نص خاص في جزئية يقتضي حكماً لها على خلاف الحكم الثابت لنظائرها بمقتضى القواعد العامة. فالنص يستثني هذه الجزئية من الحكم الثابت لنظائرها بمقتضى الأصل الكلي. فالقاعدة العامة، والأصل الكلي، يقضيان بطلان بيع

⁸⁹² عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص231.

⁸⁹³ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص124-125.

⁸⁹⁴ إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج4، ص207.

⁸⁹⁵ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص232-234.

المعدوم، ولكن استثنى السلم، وهو بيع ما ليس عند الإنسان وقت العقد، بنص خاص وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من أسلف منك فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم".⁸⁹⁶ ومثله أيضاً خيار الشرط، فقد جاز استحساناً لورود النص في السنة بجوازه إلى ثلاثة أيام، استثناءً من الأصل الكلي في العقود القاضي بلزومها.

ثانياً: الاستحسان بالإجماع: كعقد الاستصناع، فهو جائز استحساناً، والقياس عدم جوازه لأنه عقد على معدوم، وإنما جاز استثناءً من القاعدة العامة، ووجه الاستحسان جريان التعامل به بين الناس دون إنكار من أحد فكان إجماعاً. ومثله أيضاً دخول الحمامات بأجر معلوم، فالقاعدة العامة تقضي بفساده لجهالة ما يستهلكه الداخل من الماء، وجهالة المدة التي يمكثها في الحمام، ولكنه جاز استثناءً من القاعدة العامة استحساناً لجريان العرف به دون إنكار من أحد دفعاً للحرص عن الناس فكان إجماعاً.

ثالثاً: الاستحسان سنده العرف: كجواز وقف المنقول الذي جرى العرف بوقفه، كالكتب، والأواني، ونحوهما على رأي بعض الفقهاء، استثناءً من الأصل العام في الوقف، وهو أن يكون الوقف مؤبداً، فلا يصح إلا في العقار لا في المنقول، وإنما جاز وقف ما ذكر من المنقول لجريان العرف به.

رابعاً: الاستحسان بالضرورة: ومثاله العفو عن رشاش البول، والغبن اليسير في المعاملات لعدم إمكان التحرز منه. ومنه أيضاً تطهير الآبار التي تقع فيها النجاسة بنزع قدر معين من الماء منها، استحساناً للضرورة، ودفعاً للحرص عن الناس.

خامساً: الاستحسان بالمصلحة: ومثاله تضمين الأجير المشترك ما يهلك عنده من أمتعة الناس، إلا إذا كان الهلاك بقوة قاهرة لا يمكن دفعها أو التحرز منها، مع أن الأصل العام يقضي بعدم تضمينه إلا بالتعدي أو بالتقصير لأنه أمين. ولكن أفتى كثير من الفقهاء بوجوب الضمان عليه استحساناً، رعايةً لمصلحة الناس بالمحافظة على أموالهم نظراً لخراب الذمم وشيوع الخيانة وضعف الوازع الديني.

سادساً: استحسان بالقياس الخفي: ومثاله الحكم بطهارة سؤر سباع الطير. فالقياس الجلي -وهو قياسه على سؤر سباع البهائم- يقضي بنجاسته، ولكن قالوا بطهارته اعتباراً بقياسه على سؤر الآدمي، لأنها تشرب بمناقيرها وهي عظام طاهرة، وهذا قياس خفي، فكان الحكم به استحساناً.

⁸⁹⁶ رواه الزيلعي في نصب الراية، كتاب البيوع، باب السلم. انظر عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، نصب الراية في أحاديث الهداية، تحقيق محمد يوسف البنوري (مصر: دار الحديث، ط1، 1357هـ)، ج4، ص60.

حجية الاستحسان

أخذ كثير من العلماء بالاستحسان واعتبروه دليلاً من أدلة الأحكام، وأنكره بعضهم كالشافعية، حتى نقل عن الإمام الشافعي أنه قال: "الاستحسان تلذذ وقول بالهوى"،⁸⁹⁷ وقال: "من استحسن فقد شرع".⁸⁹⁸

والظاهر أن إطلاق لفظ الاستحسان أثار عند بعض العلماء معنى التشريع بالهوى فأنكروه، ولم يتبينوا حقيقته عند القائلين به، ولم يدركوا مرادهم منه، فظنوه من التشريع بلا دليل، فشنوا عليه الغارة وقالوا فيه ما قالوا. فالاستحسان بالهوى وبلا دليل ليس بدليل بلا خلاف بين العلماء. وعلى هذا النوع من الاستحسان -إذا أمكن تسميته استحساناً- يحمل إنكار المنكرين، لأن الاستحسان عند القائلين به لا يعدو أن يكون ترجيحاً لدليل على دليل، ومثل هذا لا ينبغي أن يكون محل خلاف بين العلماء. فلا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع.⁸⁹⁹

أثر هذه الأسس في قيام السياسة الشرعية

فهذه أهم الأصول أو الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية، وبها يستطيع الحكام وولاة الأمور أن يسوسوا بها الأمة فيما لا نص على حكمه من الوقائع المتجددة، وأن يواجهوا بها المشاكل المتعددة التي تصادفهم، فيجدون في ظلها الحلول التي تمكنهم من سياسة الأمة سياسة صالحة، إذ هي أسس تستند إلى الأدلة الشرعية ولها من المرونة ما يحقق مصلحة الحكام والمحكومين في كل وقت، من غير أن يشعروا بالحاجة إلى قوانين أخرى من صنع البشر، إذا روعي في تطبيق هذه الأسس وبناء الأحكام عليها ما قرره الفقهاء لها من شروط وأحكام شرعية.

الخاتمة

تستخلص من هذا البحث:

⁸⁹⁷ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/1985م)، ص67.

⁸⁹⁸ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلا عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، ص171؛ الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **إجابة السائل شرح بغية الأمل**، تحقيق القاضي حسين بن أحمد الصياغي والدكتور حسن محمد مقبول الأهدل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1986م)، ص220.

⁸⁹⁹ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ/1996م)، ج2، ص171.

- أنه لا بد أن يكون العمل بالسياسة الشرعية مبنية على أسس معتبرة شرعا سواء كانت تلك الأسس من الأدلة المتفق عليها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو من الأدلة المختلف فيها من المصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف والاستحسان.
- وأنه دلت الأدلة الكثيرة من الشرع على أن هذه الأسس قد اعتبرها الشرع في العمل بالسياسة الشرعية.
- وأن العمل بالسياسة الشرعية وإن اعتمد على الاجتهاد المبني على استخدام الرأي، فإن استخدامه محاط بسياج منيع من قواعد وأصول شرعية حتى لا تنزلق أقدام ممارسيها عن جادة الصواب، مما يضمن سلامة سير من عمل بها من حكام المسلمين إذا تقيدوا بهذه الضوابط.

المراجع والمصادر

- ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/1985م)
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تعليق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ/2003م)
- ابن اللحام، علي بن محمد بن علي البعلبي أبو الحسن، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق د. محمد مظهر بقا (مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، د.ط.، د.س.).

- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد (مكتبة العبيكان، ط1413هـ/1993م)
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحراني، مجموع الفتاوى (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1426هـ/2005م)
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأنطوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ/1993م)
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، د.ط..، 1973م)
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق د. محمد جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدني، د.ط..، د.س.).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ/1994م)
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1410هـ/1990م)
- ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ط1، 1387هـ/1968م)
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه (القاهرة: دار الفكر العربي، 1377هـ/1958م)
- الأصفهاني، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، شرح المنهاج للبيضاوي، قدم له د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1410هـ)
- الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ)
- البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)
- تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (القاهرة: بدون ناشر، بدون طبعة، 1415هـ)

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ/1996م)

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ)
الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد
القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)
خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية-شباب الأزهر، ط8، د.س.)

الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق د. طه
جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ/1992م)
الرفاعي، جميلة عبد القادر شعبان، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية
الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر
المعاصر، ط2، 1418هـ)

الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م)
الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه (دمشق: دار الفكر، 1419هـ/1999م)
زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م)
الزيلعي، عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي، نصب الراية في أحاديث الهداية، تحقيق محمد يوسف
البنوري (مصر: دار الحديث، ط1، 1357هـ)
السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول (بيروت: دار
الكتب العلمية، د.ط.، د.س.)

السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول (بيروت: دار الكتب العلمية)
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت: دار
الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، وشرحه فضيلة
الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، ط)
الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد مختار الجكني، نثر الورود شرح مراقبي السعود، تحقيق علي محمد
العمران (دار عالم الفوائد)

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1356هـ/1937م)

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/1985م)

الصرصري، سليمان أبو الربيع بن عبد القوي بن الكريم الطوفي نجم الدين، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م)

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق القاضي حسين بن أحمد الصياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1986م)

العالم، عبد السلام محمد الشريف، نظرية السياسة الشرعية: الضوابط والتطبيقات (بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ط1، 1996م)

العتيبي، سعد بن مطر، 1427هـ، أسس السياسة الشرعية: (2) الاستدلال: المصالح المرسلة (<http://www.almoslim.com/node/83527>)، [23 يناير 2011].

عطوة، عبد العال أحمد، المدخل إلى السياسة الشرعية (المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي، ط1، 1993م)

علي حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق المحامي فهمي الحسيني (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)

الغامدي، ناصر بن علي بن ناصر، شرح تنقيح الفصول للقرافي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية، غير مطبوعة).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلا عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)

الغزالي، المنحول في تعليقات الأصول، حققه محمد حسين هيتو (دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ/1980م)

فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1313هـ)

القاضي، عبد الله محمد محمد، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق (طنطا، مصر: مطبعة دار الكتب الجامعية الحديثة، 1410هـ/1989م)

القراقي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي، **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)

القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م)

الماوردي، أبو الحسن، **الخواوي الكبير** (بيروت: دار الفكر، د.ط.، د.س.).

مذكور، محمد سلام، **أصول الفقه الإسلامي** (دار النهضة، ط1، 1986م)

النووي، **شرح النووي على مسلم** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)

البحث الثاني

أضواء على مفهوم السياسة الشرعية

أنور فخري عمر

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى استجلاء مفهوم السياسة الشرعية ببيان تعريفها تعريفاً لغوياً مفصلاً واستخدامها الحقيقي والمجازي بالإضافة إلى بيان أصلها العربي وانتهاءً ببيان تعريفها الاصطلاحي عند العلماء والفقهاء.

المقدمة

فقه السياسة الشرعية، هو أحد جوانب فقها الإسلامي الرحب، الذي يستوعب الحياة الإنسانية كلها. وقد لوحظ أن الفقه السياسي أو السياسة الشرعية لم يأخذ حقه في البحث والتعميق والاجتهاد، كما

أخذ سائر أنواع الفقه الأخرى. لذلك فإن هذا البحث هو محاولة الإسهام في إلقاء الضوء على مفهوم السياسة الشرعية حتى يكون المسلمون على بينة من أمرهم وحتى يتسنى لهم العمل بمقتضاها بما يوافق الأسس والقواعد والأحكام الكلية التي قررتها الشريعة الإسلامية الغراء.

ويشتمل هذا البحث على المباحث الآتية:

المطلب الأول: تعريف السياسة لغةً

المطلب الثاني: السياسة بين الحقيقة والمجاز

المطلب الثالث: السياسة كلمة عربية الأصل

المطلب الرابع: تعريف السياسة اصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف السياسة لغةً

تستعمل كلمة السياسة في اللغة مصدراً لساس يسوس. وتطلق إطلاقاً كثيرة، يدور معناها حول القيام على الشيء وتديره والتصرف فيه بما يصلحه.⁹⁰⁰

قال الخليل: "والسِّيَاسة فعل السائس الذي يسوس الدوابَّ سياسةً يقوم عليها ويروضها والوالي يسوس الرعيّة وأمرهم."⁹⁰¹

وقال الأزهري: "والسِّيَاسة: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب: إذا قام عليها وراضها. والوالي يسوس رعيته."⁹⁰²

وقال الزبيدي: "والسَّوْسُ بِالْفَتْحِ: الرِّياسَةُ وسأسُوهم سَوْساً إذا رَأَسُوهُ قيل: سَوَّسُوهُ وأَسَّسُوهُ وَرَجَّلْ سَاسٌ من قومٍ سَاسَةٍ وَسَوَّاسٍ. أَنشَدَ ثَعْلَبُ:

سَادَةٌ فَادَةٌ لِكُلِّ جَمِيعٍ
سَاسَةٌ لِلرِّجَالِ يَوْمَ الْقِتَالِ

وسَوَّسَهُ الْقَوْمُ: جَعَلُوهُ يَسُوسُهُمْ. والسِّيَاسةُ: فعل السائس وهو مَنْ يَقوم على الدَّوابِّ وَيروضُهَا. وسَوَّسَ لَهُ أَمْرًا أَي رَوَّضَهُ وَدَلَّلَهُ.⁹⁰³ ويقول أيضاً: "سُنْتُ الرَّعيَّةَ سِياسَةً بالكسْرِ أَمَرْتُهَا وَهَيَّيْتُهَا. وساسَ الأَمْرَ

⁹⁰⁰عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (القاهرة: بدون ناشر، بدون طبعة، 1415هـ) ص7؛ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي، ط1، 1993م) ص13؛ القاضي، عبد الله محمد محمد، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق (طنطا، مصر: مطبعة دار الكتب الجامعية الحديثة، 1410هـ/1989م)، ص29.

⁹⁰¹ ابن احمد الفراهيدي الخليل، كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي (إيران: مؤسسة دار الهجرة، ط2، 1409هـ)، ج7، ص336.

⁹⁰² أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج13، ص91.

سِيَّاسَةً قَامَ بِهِ وَيُقَالُ فُلَانٌ مُجَرَّبٌ قَدْ سَاسَ وَسَيَّسَ عَلَيْهِ أَيَّ أَدَبٍ وَأَدَّبَ فِي الصَّحَاحِ أَيَّ أَمْرٍ وَأَمَرَ عَلَيْهِ
وَالسِّيَّاسَةُ الْقِيَامُ عَلَى الشَّيْءِ بِمَا يُصْلِحُهُ.⁹⁰⁴

وقال ابن منظور في مادة (سوس): السَّوْسُ: الرِّيَاسَةُ، يُقَالُ سَاسُوهُمْ سَوَسًا، وَإِذَا رَأَسُوهُ قِيلَ: سَوَّسُوهُ
وَأَسَاسُوهُ، وَسَاسَ الْأَمْرَ سِيَّاسَةً: قَامَ بِهِ، وَرَجُلٌ سَاسَ مِنْ قَوْمٍ سَاسَةً وَسَوَّاسٌ.....، وَيُقَالُ: سَوَّسَ فُلَانٌ أَمْرَ
بَنِي فُلَانٍ: أَيَّ كَلَّفَ سِيَّاسَتَهُمْ. قال الجوهري: سُسْتُ الرعيةَ سياسةً، وسَوَّسَ الرجلُ أُمُورَ النَّاسِ -على ما لم
يسم فاعله- إِذَا مُلِّكَ أَمْرَهُمْ، وَيُرْوَى قَوْلُ الْحَظِيئَةِ:

لَقَدْ سَوَّسْتُ أَمْرَ بَنِيكَ، حَتَّى تَرَكْتُهُمْ أَذَقَ مِنَ الطَّحِينِ

وقال الفراء: سَوَّسْتُ خَطَأً، وَفُلَانٌ مُجَرَّبٌ قَدْ سَاسَ وَسَيَّسَ عَلَيْهِ أَيَّ أَمْرٍ وَأَمَرَ عَلَيْهِ، وَفِي الْحَدِيثِ:
"كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسَوَّسُهُمْ أَنْبِيَائُهُمْ"⁹⁰⁵ أَيَّ تَتَوَلَّى أُمُورَهُمْ كَمَا يَفْعَلُ الْأَمْرَاءُ وَالْوَلَاةُ بِالرَّعِيَّةِ.
وَالسِّيَاسَةُ: الْقِيَامُ عَلَى شَيْءٍ بِمَا يَصْلَحُهُ. وَالسِّيَاسَةُ: فَعْلُ السَّائِسِ. يُقَالُ: هُوَ يَسُوسُ الدُّوَابَّ إِذَا قَامَ
عَلَيْهَا وَرَاضَهَا، وَالْوَالِي يَسُوسُ رَعِيَّتَهُ.⁹⁰⁶

ومما تقدم من تعريف كلمة "السياسة" لغةً، يتبين أن السياسة هي فعل السائس. يقال: هو يسوس
الدواب إذا قام عليها وراضها. وإن السياسة أيضاً القيام على الشيء بما يصلحه. ومن جملة ذلك يتضح أنها
تدبيرٌ ورعايةٌ وتأديبٌ وإصلاح، كما هي النظر في الدقيق من أمور السياسة.

المهم أن هذا المعنى الأخير هو معنى دقيق في فقه اللغة بالنظر إلى السائس والمسوس. ويؤكد هذا أبو
هلال العسكري في كتاب "الفروق اللغوية" عند التفريق بين كلمتي التدبير والسياسة، فيذكر التعريف السابق
للسياسة، ثم يقول: "ولهذا لا يوصف الله تعالى بالسياسة، لأن الأمور لا تدق عنه. والتدبير مشتق من الدبر،
ودبر كل شيء آخره، وأدبار الأمور عواقبها. فالتدبير آخر الأمور وسوقها إلى ما يصلح به أدبارها أي

⁹⁰³ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس، ج1، ص3976.

⁹⁰⁴ المرجع السابق، ج16، ص157.

⁹⁰⁵ الحديث رواه البخاري بلفظ: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء"، في كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل،
انظر البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)، ج3،
ص1273؛ ورواه مسلم بنفس لفظ البخاري، في كتاب الإمامة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، انظر مسلم، صحيح مسلم،
تعليق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ج3، ص1471؛ ورواه ابن ماجه بلفظ "إن بني إسرائيل كانت
تسوسهم أنبياءهم"، في كتاب الجهاد، باب الوفاء بالبيعة، انظر ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر،
بدون تاريخ)، ج2، ص958؛ ورواه الإمام أحمد بلفظ "إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء"، في كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أبي
هريرة، انظر أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ)، ج2، ص297.

⁹⁰⁶ ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص107.

عواقبها. ولهذا قيل للتدبير المستمر: سياسة؛ وذلك لأن التدبير إن كثر واستمر عرض فيه إلى ما يحتاج إلى دقة النظر فهو راجع إلى الأول.⁹⁰⁷ وقال في موضع آخر: الفرق بين السياسة والتدبير أن السياسة في التدبير المستمر ولا يقال للتدبير الواحد سياسة فكل سياسة تدبير وليس كل تدبير سياسة.⁹⁰⁸ وهذا كلام نفيس يمكن الإستفادة منه في تحديد العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة السياسة.

المطلب الثاني: السياسة بين الحقيقة والمجاز

ومن جهة أخرى فقد استعمل هذا الأصل اللغوي في لغة العرب على سبيل الحقيقة والمجاز، ومن شواهد استعماله على الحقيقة:

قول أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما في قيامها بخدمة زوجها الزبير بن العوام رضي الله عنه، تقول أسماء: "...فكنت أعلف فرسه، وأكفيه مؤنته، وأسوسه، وأدق النوى لناضحه..."⁹⁰⁹ وفي رواية: "...وكان له فرس وكنت أسوسه، فلم يكن من الخدمة شيء أشد عليّ من سياسة الفرس..."⁹¹⁰ ولما أعطاه النبي > خادماً من سبي جاءه، قالت: "كفتني سياسة الفرس."⁹¹¹ وفي إحدى رواياته: "أن الذي أرسل إليها بالخادم -أي جارية تخدمها- هو أبوها أبو بكر الصديق رضي الله عنه."⁹¹²

ومن شواهد استعماله أي هذا الأصل اللغوي أعني كلمة السياسة على سبيل المجاز:

قول النبي صلى الله عليه وسلم: كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي وإنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء تكثر، قالوا: فما تأمرنا، قال: فوا ببيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم.⁹¹³

⁹⁰⁷ أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، 1418هـ/1997م)، ص192.

⁹⁰⁸ المصدر السابق.

⁹⁰⁹ رواه مسلم في كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت، انظر مسلم، **صحيح مسلم**، ج4، ص1716؛ وابن حبان في كتاب السير، باب في الخلافة والإمارة في ذكر ما يستحب للأئمة من استماله قلوب رعيّتهم بإقطاع الأرضين لهم، انظر ابن حبان، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**. تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ/1993م)، ج10، ص352.

⁹¹⁰ رواه مسلم في كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت، انظر مسلم، **صحيح مسلم**، ج4، ص1716؛ وأحمد في كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، انظر أحمد، **مسند الإمام أحمد**، ج6، ص352.

⁹¹¹ رواه مسلم في كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت، انظر مسلم، **صحيح مسلم**، ج4، ص374.

⁹¹² كما في رواية البخاري في كتاب النكاح، باب الغيرة، انظر البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ج2، ص2002.

⁹¹³ انظر تخرّيج الحديث في المامش رقم 107.*

والشاهد في قوله: تسوسهم الأنبياء أي يتولون أمورهم، كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه.

ومن شواهد ذلك أيضاً: قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يعالج أمر الجاهلية."⁹¹⁴ ومنها قول عمرو بن العاص يصف معاوية رضي الله عنهما: "إني وجدته الحسن السياسة الحسن التدبير."⁹¹⁵

فالخلاصة إن كلمة "السياسة" في الأصل تطلق على الرعاية والترويض في الدواب، ثم استعملت مجازاً في رعاية أمور الناس. والسياسة على كلا المعنيين فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والولي يسوس رعيته أي يلي أمرهم. وهكذا فإن لفظ السياسة قد جاء في لغة العرب مستعملاً على سبيل الحقيقة والمجاز في السنة النبوية الصحيحة، وفي كلام العرب نثراً وشعراً.

المطلب الثالث: السياسة كلمة عربية الأصل

إن كلمة "السياسة" عربية خالصة صحيحة، ولا دليل يصح معه دعوى أنها معربة أو منقولة من غير العربية، وذلك لأن إيراد ما سبق ذكره كافٍ في رد هذا القول جملةً وتفصيلاً. وقد تعجب بعض العلماء المسلمين مثل الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي مما قرأ لبعض الكتّاب الذين يزعمون أن الكلمة دخيلة على العربية.⁹¹⁶

وقد زعم المقرئ في "الخطط" أن كلمة "سياسة" ليست عربية أصلاً، فقال في بيان ذلك: "وليس ما يقوله أهل زماننا في شيء من هذا، وإنما هي كلمة مُعُولِيَّة، أصلها يأسه، فحرّفها أهل مصر وزادوا بأولها سيناً فقالوا سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية، وما الأمر فيها إلا ما قلت لك. واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتى انتشرت بمصر والشام. وذلك أن جنكيز خان⁹¹⁷ القائم

⁹¹⁴ محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط1، 1968م)، ج6، ص129؛ ورواه الحاكم بلفظ: "ولي" بدلاً من ساس، في كتاب الفتن والملاحم، انظر الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، المستدرک، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)، ج4، ص475. وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه -يقصد البخاري ومسلمًا-.

⁹¹⁵ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، اعتنى به أبو صهيب الكرمي (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط.، د.س.)، ص866.

⁹¹⁶ يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص28.

⁹¹⁷ جنكيز خان، عاش ما بين عامي 1165 و1227 ميلادية. وهو مؤسس الإمبراطورية المغولية التي اعتبرت أضخم إمبراطورية في التاريخ ككتلة واحدة بعد وفاته. برز جنكيز خان بعد توحيد عدة قبائل ورحل لشمال شرق آسيا. فبعد إنشائه إمبراطورية المغول وتسميته

بدولة التتر في بلاد الشرق، لما غلب الملك أونك خان وصارت له دولة، قرّر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب، سمّاه ياسه، ومن الناس من يسميه يسق، والأصل في اسمه ياسه، ولما تم وضعه، كتب ذلك نقشاً في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه فالتزموه وعملوا به بعده حتى قطع الله دابرهم".⁹¹⁸ ولكنه نقض ذلك بنفسه حيث يقول في موضع آخر قبل ذلك من نفس الكتاب: "ويقال: ساس الأمر سياسة، بمعنى قام به. وهو سائس من قوم ساسة وسوس، وسوسه القوم. جعلوه يسوسهم، والسوس الطبع والخلق، فيقال: الفصاحة من سوسه الكرّم من سوسه، أي من طبعه. فهذا أصل وضع السياسة في اللغة".⁹¹⁹

ويقول الشيخ حمزة فتح الله:⁹²⁰ إن البعض يرى أنها معرب: "رسه ياسه". الكلمة الأولى فارسية بمعنى ثلاثة، والثانية مغولية بمعنى التراتيب، فمعناها: التراتيب الثلاثة، وهي وصايا "جنكيزخان" لأولاده الثلاثة، لما قسم بينهم ملكه، فجعلوها قانوناً بينهم.⁹²¹

وهذا القول خطأ لا أساس له من الصحة، لأن الكلمة عربية صحيحة، بدليل ورودها في الحديث كما سبق بيانه في المطلب السابق، كما أنها وردت كذلك في الشعر القديم، مثل قول هند⁹²² بنت النعمان بن

"جنكيز خان" بدأ بحملاته العسكرية. فهاجم خانات قراخيطن والقوقاز والدولة الخوارزمية زيا الغربية وإمبراطورية جين. وفي نهاية حياته كانت إمبراطوريته قد احتلت جزءاً ضخماً من أواسط آسيا والصين. انظر (جنكيزخان/ <http://ar.wikipedia.org/wiki/جنكيزخان>). وهو السلطان الأعظم عند التتار، والد ملوكهم اليوم ينتسبون إليه ومن عظم القان إنما يريد هذا الملك وهو الذي وضع لهم السياسات التي يتحكمون إليها ويحكمون بها وأكثرها مخالفاً لشرائع الله تعالى وكتبه وهو شيء اقترحه من عند نفسه وتبعوه في ذلك. وكانت تزعم أمه أنها حملته من شعاع الشمس فلهاذا لا يعرف له أب. والظاهر أنه مجهول النسب. انظر ابن كثير، أبو الفداء الحافظ الدمشقي، البداية والنهاية، تدقيق وتحقيق د. أحمد أبو ملحم وغيره (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1407هـ/1987م)، ج13، ص127.

⁹¹⁸ تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ط.، د.س.)، ج2، ص220.

⁹¹⁹ المرجع السابق.

⁹²⁰ حمزة فتح الله المصري ابن السيد حسين بن محمد شريف التونسي (1266-1336هـ=1849-1918م)، أديب، من علماء مصر. ولد في الاسكندرية. وانتقل إلى القاهرة، فتعلم في الأزهر. وسافر إلى تونس فتولى إنشاء جريدة (الرائد التونسي) الرسمية، وأقام ثمان سنوات. وعاد إلى الاسكندرية فحرر جريدة (البرهان) ثم جريدة (الاعتدال) وعين مفتشاً أولاً للغة العربية في وزارة المعارف. وانتدبتته حكومة مصر لحضور مؤتمر المستشرقين في فينة (عاصمة النمسة) ثم في استوكهلم (عاصمة السويد) فحضرهما. وقضى في وزارة المعارف نحو ثلاثين عاماً، ثم أحيل إلى المعاش سنة 1330هـ، فعكف على البحث إلى أن توفي وقد كف بصره. انظر الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1980)، ج2، ص280.

⁹²¹ محمود عرنوس، تاريخ القضاء في الإسلام (القاهرة: المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، 1934م)، ص194-195.

⁹²² ورد في بعض الروايات أنها حرقه بنت النعمان. انظر الزبيدي، تاج العروس، ج1، ص6389؛ ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص62.

المنذر، وهي تتحسر على أيام العز الذي كانت تتمتع به في ظل أبيها الملك النعمان، بعد أن زال عنها عز الملك وأبجته، إذ قالت:

فَبَيْنَا نَسُوسُ النَّاسَ وَالْأَمْرُ أَمْرُنَا
إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سَوْقَةٌ نَنْتَصِفُ
فَأُفٍّ لِدُنْيَا لَا يَدُومُ نَعِيمُهَا
تُقَلِّبُ تَارَاتٍ بِنَا وَتُصَرِّفُ⁹²³

ويدل لذلك أيضاً أن جميع كتب اللغة التي تُعنى ببيان الكلمات المعربة لم تذكر شيئاً عن تعريبها واكتفت ببيان معانيها في اللغة العربية فقط. وهذا ما يؤكد أن الكلمة عربية صحيحة، وليست معربة.⁹²⁴ وفي هذا الأمر أيضاً، يقول عبد القادر بن عمر البغدادي: "فإنها لفظة عربية متصرفة تكلمت بها العرب قبل أن يخلق جنكيزخان، فإنه كان في تاريخ الستمائة، وصاحبة⁹²⁵ هذا البيت قبله بأربعمئة سنة."⁹²⁶

إذاً المراد بالسياسة في اللغة سياسة الرعية أي القيام على تدبير شؤونهم بما يصلحها.⁹²⁷ وبقي أن نعرف معنى كلمة "الشرعية" التي أضيفت إلى السياسة، فالشريعة في اللغة المذهب والطريقة المستقيمة، وشرعة الماء أي مورد الماء الذي يقصد للشرب، وشرع أي نهج وأوضح وبين المسالك، وشرع لهم يشرع شرعاً أي سن.⁹²⁸ وفي الاصطلاح الشرعي: ما شرع الله لعباده من الدين، أي من الأحكام المختلفة.⁹²⁹ وسميت هذه الأحكام شريعة لاستقامتها ولشبهها بمورد الماء لأن بها حياة النفوس والعقول كما أن في مورد الماء حياة الأبدان.⁹³⁰

⁹²³ انظر القصة كلها في ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدئ، تعليق الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م)، ج3 ص220.
⁹²⁴ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي، ط1، 1993م)، ص16.
⁹²⁵ ويقصد بها هند بنت النعمان.

⁹²⁶ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 1418هـ/1997م)، ج2، ص464.

⁹²⁷ يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص29.
⁹²⁸ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: مكتبة لبنان، 1987م)، ص141؛ أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م)، ج6، ص211.

⁹²⁹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص211، و ج16، ص163؛ أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1408هـ/1988م) ج6، ص425؛ محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي: تاريخه ومصادره ونظرياته العامة (الكويت: دار الكتاب الحديث، ط3، 1966م)، ص9.

⁹³⁰ عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط16، 1420هـ/1999م)، ص34.

والشرعية والدين والملة بمعنى واحد، وهو ما شرعه الله لعباده من أحكام، ولكن هذه الأحكام تسمى شريعة باعتبار وضعها وبيانها واستقامتها، وتسمى ديناً باعتبار الخضوع لها وعبادة الله بها، وتسمى ملة باعتبار إملائها على الناس.⁹³¹

وأما كون هذه السياسة نعتت بالشرعية، فذلك لأن اجتهاد الحاكم فيما جدّ من وقائع وأحداث وما يدخل في مجال علم السياسة الشرعية لم يبن على الهوى والتشهي، وإنما على مبادئ وقواعد معتبرة شرعاً.⁹³² وكما أن المراد بالشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقاً ومصدراً لها، وتتخذ منه منهاجاً لها.⁹³³ ويقول المقرئ: "فهذا أصل وضع السياسة في اللغة. ثم رُسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال. والسياسة قسمان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الأحكام الشرعية، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، والنوع الآخر سياسة ظالمة فالشرعية تحرمها."⁹³⁴

المطلب الرابع: تعريف السياسة اصطلاحاً

الفرع الأول: عند غير الفقهاء

فقد عرف السياسة أبو البقاء بأنها استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل.⁹³⁵ وعرفها التهانوي بأنها: "عبارة عن إصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم ونظمهم في أمور معاشهم."⁹³⁶

وهكذا نلمح أن السياسة عند المقرئ هي كل قانون أراد به واضعوه رعاية الآداب والمصالح بصرف النظر عن مصدر تلك القوانين ومنشئها فهي من الوحي أو وضع البشر، فضلاً عن أن تعريفه جاء مطلقاً من كل قيد فهي عادلة أو ظالمة، عامة أو خاصة. كما يدور تعريف أبي البقاء حول استصلاح الخلق بما يمكن أن نسميه سياسة مطلقة تحري على الناس جميعاً في كل عصر ومصر. وكذلك كان تعريف التهانوي. وفي الجملة، فإن تعريفات غير الفقهاء لا تكاد تخرج عن المعنى اللغوي للسياسة.⁹³⁷

⁹³¹ محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، د.ط.، 1990م)، ج3، ص211.

⁹³² عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، ص36.

⁹³³ يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص29.

⁹³⁴ تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج2، ص220.

⁹³⁵ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، كتاب الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش

ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ/1998م)، ج1، ص808.

⁹³⁶ محمد علي بن علي بن محمد التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م)، ج2،

ص367.

⁹³⁷ عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، ص32.

الفرع الثاني: عند الفقهاء

لا يستعمل فقهاء الشريعة كلمة السياسة إلا مقرونة وموصوفة بالشرعية، وهي تختلف عن السياسة الوضعية التي هي الأحكام والنظم التي وضعها البشر لتدبير شئون الأمة أخذاً من تقاليدها وأعرافها وتجاربها وأوضاعها الموروثة، من غير اعتمادها على الوحي، أو ارتباطها بمصادر التشريع الإسلامي. وأما السياسة الشرعية فهي الأحكام والنظم التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية مع مراعاة اتفاقها مع روح الشريعة، وقيامها على قواعد الكلية، وتحقيقها لأغراضها الاجتماعية.

إن فقهاء الشريعة خلفوا لنا تراثاً عظيماً من الأحكام نتيجة اجتهادهم، وثمرة أفكارهم وقرائهم. وهذه الأحكام تتنوع إلى نوعين: الأول: أحكام ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن. والثاني: أحكام روعي فيها مصالح الناس وأعرافهم في الوقت الذي استنبطت فيه. وكان الفقهاء المتقدمون لا يفرقون بين أحكام هذين النوعين أو يميزون كلاً منهما باسم خاص. لكن الفقهاء المتأخرين صاروا يطلقون لفظ السياسة على نوع خاص من هذه الأحكام.

وإن فقهاء الشريعة وبخاصة من كتب منهم كتباً أو أبحاثاً خاصة في السياسة الشرعية، تختلف أقوالهم في مدلول كلمة السياسة والمقصود منها، بل إن بعضهم ممن كتب فيها باستقلال كشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" لم يتعرض لبيان المبادئ العشرة التي تذكر عادة في أول كل علم، من بيان الحد، والموضوع، والثمره وغيرها.⁹³⁸

وفيما يأتي، بيان لأقوال بعض العلماء في تعريف السياسة الشرعية مع تحليلها:

المسألة الأولى: التعريف الأول

في حاشية مسكين عن الحموي: "السياسة شرع مغلظ".⁹³⁹ وقال المرداوي: وقال في الفنون: للسلطان سلوك السياسة وهو الحزم عندنا ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع.⁹⁴⁰ ويقصدون بذلك ما يلجأ إليه الولاة والحكام من العقوبات القاسية، التي يقصد بها الردع والزجر، وسد أبواب الفتن والشور، إن اقتضت مصلحة الأمة وصيانة المجتمع الالتجاء إلى هذا التخليط، ليكونوا بذلك في سعة من تدبير شئون الأمة، بالقضاء على الفساد وأربابه في المجتمع.

⁹³⁸ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 20-23.

⁹³⁹ ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط.،

1415هـ/1995م)، ج 4، ص 178.

⁹⁴⁰ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الأقوال، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار

إحياء التراث، ط)، ج 10، ص 250.

وهذا التعليل إما أن يكون بزيادة العقوبة عن القدر المناسب للجريمة التي لم يرد في عقوبتها تقدير من الشارع، كأن تقع جريمة لم يقدر لها الشارع عقوبة، وتكون العقوبة المناسبة لها عشر جلدات، فيجعلها ولي الأمر عشرين سواء كانت هذه العقوبة من جنس العقوبة الأولى، كما فعل عمر رضي الله عنه بمن زور خاتمه وأخذ به شيئاً من بيت المال، حيث ضربه في اليوم الأول مائة جلدة، وفي اليوم الثاني مائة، وفي اليوم الثالث مائة، أو لم تكن من جنس العقوبة الأولى، كأن يضرب القاضي شاهد الزور عشرين جلدة، ثم يأمر بتشهيره، بأن يطاف به في الأسواق ومجتمعات الناس ويقال: هذا شاهد زور فاجتنبوه، فإن التشهير ليس من جنس الجلد، وإنما أمر القاضي به لمصلحة عامة، وهي تحذير الناس منه.

وإما أن يكون التعليل بإضافة عقوبة أخرى إلى العقوبة المقدرة، وسواء كانت العقوبة المضافة من جنس العقوبة المقدرة، كأن يضرب السكران في نهار رمضان عشرين جلدة زيادة على حد السكر المقدر، وذلك لانتهاكه حرمة الصوم بالمجاهرة بالسكر أمام الناس، أو كانت العقوبة المضافة من غير جنس العقوبة المقدرة، كإضافة التغريب إلى الجلد في عقوبة الزاني غير المحصن، عند فقهاء الحنفية الذين يرون أن التغريب ليس جزءاً من الحد، وإنما هو سياسة شرعية.

ولا يعتبر هذا التعليل منافياً للشرعية أو خارجاً عنها، لأمرين:

1- أن الفساد الذي انتشر بعد العصر الأول يوجب اختلاف الحكم، بحيث لا يخرج عن الشرع بالكلية، واللجوء إلى هذا الاختلاف يقصد به دفع الضرر والفساد عن الأمة، وفي هذا المعنى يقول الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: "تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور". ويقول سلطان العلماء العز بن عبد السلام: "تحدث للناس أحكام بقدر ما يحدثون من السيئات والمعاملات والاحتياطات".⁹⁴¹

2- أن هذا التعليل إما أن يكون مبنياً على النص، كما في إضافة عقوبة التغريب إلى الجلد الواردة في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام"⁹⁴² عند من يرى أن التغريب ليس جزءاً من الحد، وإما أن يكون مبنياً على المصلحة المرسلّة، كما في اتخاذ السجن، وتضمين الصنّاع، وزيادة مقدار من الجلدات لمن سكر علانية وفي نهار رمضان، وكل من النص والمصالح المرسلّة من الأدلة الشرعية،

⁹⁴¹ ابن الأرزق، محمد بن علي أبو عبد الله، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار (القاهرة: دار السلام، ط2، 2008م)، ص61.*

⁹⁴² الحديث رواه البيهقي، كتاب النكاح، باب نكاح الآباء وغيرهم، انظر البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، تعليق د. عبد المعطي أمين قلنجي (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، ط1، 1412هـ/1991م)، ج10، ص52.

وإذن فليس في هذا التخليط مجافاة أو منافاة للشرعية أو خروج عليها، بل هو موافق لمقاصد الشريعة الداعية إلى القضاء على الفساد والمفسدين في المجتمعات.⁹⁴³

نظرة في هذا التعريف:

يتضح من هذا التعريف أن السياسة الشرعية -التي هي تخليط العقوبة- تجري في الجرائم التي ورد في عقوبتها حد مقدر، والجرائم التي لم يرد في عقوبتها تقدير، وهذا هو ما صرح به الكمال بن الهمام في "فتح القدير"،⁹⁴⁴ وعمر بن نجيم في "النهر الفائق"⁹⁴⁵ إذ أنهما يريان أن السياسة الشرعية لا تقتصر على تخليط العقوبة في الجرائم التي قدر لها الشارع عقوبات خاصة، وذلك بإضافة عقوبة أخرى، وإنما تجري أيضاً في الجرائم والذنوب والمعاصي والجنايات التي لم يقدر لها الشارع عقوبات خاصة، ووكل تقديرها إلى ولي الأمر يقدرها بمقدار ما يندرى به الفساد ويندفع به الضرر، بعد النظر في الجريمة، وحال من وقعت منه، وحال من وقعت عليه، والدوافع التي أدت إليها، والظروف الملازمة لها، التي قد تكون سبباً في تخفيف العقوبة أو تخليطها على الجاني، ومكانة الجاني في المجتمع، إلى غير ذلك من الأمور التي لها أثر في تكوين جنس العقوبة، وتقديرها، وهو ما يعرف في اصطلاح الفقهاء باسم التعزير، وذلك بأن يزيد على العقوبة المناسبة ما يراه كفيلاً بالردع والزجر، ومما يؤكد شمول السياسة للتخليط في نوعي الجرائم المقدرة وغير المقدرة تصريح كثير من الفقهاء بذلك، إذ يقولون: إن من تكررت منه السرقة جاز للإمام أن يقتله سياسة لسعيه في الأرض بالفساد، وأنه يجوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر بها سياسة إذا كان معروفاً بالفساد، ووجد المسروق في بيته.

ويقول الإمام أبو حنيفة الذي لا يرى في اللواط، والقتل خنقاً أو إغراقاً أو رضاً بالحجارة، عقوبة مقدرة: إن اللائط لا يحد حد الزنا، لعدم انطباق حقيقة الزنا على اللواط، غير أن للحاكم أن يقتله سياسة، وأن من قتل غيره خنقاً لا يقتل به قصاصاً، لكن إذا تكرّر منه الخنق فإنه يقتل سياسة، وأن من قذف رأس غيره بحجر كبير فمات، لا يقتص منه، لأنه شبه عمد، لكن إذا تكرّر منه ذلك جاز للإمام أن يقتله سياسة، وكل ذلك يدل على أن السياسة بالمعنى المذكور تجري في الجرائم والجنايات التي ليس فيها عقوبة مقدرة.⁹⁴⁶

⁹⁴³ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص25-26.

⁹⁴⁴ انظر الكمال ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج5، ص364.

⁹⁴⁵ انظر ابن نجيم، سراج الدين عمر بن إبراهيم، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق وتعليق أحمد عز (بيروت: دار الكتب العلمية،

ط1، 1422هـ/2002م)، ج3، ص164.

⁹⁴⁶ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص27-28.

المسألة الثانية: التعريف الثاني

نقل العلامة ابن عابدين في حاشية "رد المحتار" عن بعض الفقهاء تعريفاً آخر للسياسة الشرعية، هو: "تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد."⁹⁴⁷ والمراد بتغليظ الجناية تغليظ عقوبتها.

ونرى أنه إذا فسر الحكم الشرعي الوارد في هذا التعريف بأنه العقوبة المقدرة في الجناية، فإن مجال التغليظ -وبالتالي مجال السياسة- يكون قاصراً على الحدود والقصاص، إذ هي التي وردت فيها عقوبات مقدرة، ويكون التغليظ فيها بإضافة عقوبة أخرى، حسبما تقتضيه مصلحة المجتمع، ويكون التعريف حينئذ، أخص من التعريف الأول، لأن التغليظ في التعريف الأول شامل للجرائم المقدرة وغير المقدرة، وهذا قصور في التعريف، لأن القائلين بأن السياسة هي التغليظ لا يقصرون التغليظ على الجرائم المقدرة، بل يجري فيها وفي غير المقدرة أيضاً.

أما إذا فسر الحكم الشرعي في هذا التعريف بأنه العقوبة الأعم من العقوبة المقدرة وغير المقدرة التي يوكل التقدير فيها إلى ولي الأمر، فإن مجال السياسة الشرعية حينئذ يكون شاملاً للجرائم المقدرة وغير المقدرة، ويصبح هذا التعريف مماثلاً للتعريف الأول، بدون أن يأتي بجديد.

ويتلخص الاعتراض على هذا التعريف بأنه غير منسوب إلى قائل، وأن الخفاء الذي به يؤدي إما إلى أنه أخص من المعروف، أو أنه هو التعريف الأول، فلا جديد فيه.⁹⁴⁸

المسألة الثالثة: التعريف الثالث

ذهب ابن عابدين في "رد المحتار" إلى تعريف آخر للسياسة الشرعية، فاستظهر أن السياسة الشرعية هي التعزير، وبنى استظهاره هذا على أمرين:

الأول: أن كثيراً من الفقهاء يجعلون السياسة والتعزير مترادفين، فيعطفون أحدهما على الآخر في تعبيرهم، فيقولون: لا يجمع بين الجلد والتعريب إلا أن يكون ذلك سياسةً وتعزيراً، كما عبر بذلك الزيلعي في "تبين الحقائق"،⁹⁴⁹ والمرغيناني في "الهداية"⁹⁵⁰ وغيرهما، بل إن صاحب "الجوهرة" شرح متن القدوري في فقه الحنفية، سمى الجمع بين الجلد والتعريب تعزيراً، واقتصر على ذلك.⁹⁵¹

⁹⁴⁷ ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الفكر، 1415هـ/1995م)، ج4، ص178.

⁹⁴⁸ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص29-30.

⁹⁴⁹ انظر في ذلك الزيلعي حيث ذكر مراراً أن السياسة والتعزير مترادفان، واستعمل أحدهما مكان الآخر، ومن أمثال ذلك قوله: قَالَ فِي الْهَدَايَةِ "...وَمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لَا يَحِلُّ نِكَاحُهَا قَالَ الْكَمَالُ بِأَنَّ كَانَتْ مِنْ ذَوَاتِ تَحَارِمِهِ يَنْسَبُ كَأُمِّهِ وَابْنَتُهُ فَوَطَّقَهَا لَمْ يَحِبَّ عَلَيْهِ الْحُدُّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَسُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَزُفَّرَ وَإِنْ قَالَ عَلِمْتَ أَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ وَلَكِنْ يَحِبُّ الْمَهْرُ وَيُعَاقَبُ عُقُوبَةً هِيَ أَشَدُّ مَا يَكُونُ مِنَ التَّعْزِيرِ سِيَاسَةً لَا حَدًّا مُقَدَّرًا شَرْعًا

الثاني: أن العقوبة التي سماها الفقهاء سياسة لا يشترط فيها أن تكون في مقابل معصية، بل الشرط أن يكون في تطبيقها مصلحة ولو لم يوجد في مقابلها معصية، بدليل أن الفقهاء سمّوا نفي عمر بن الخطاب رضي الله عنه نصر بن حجاج من المدينة عندما افتتنت النساء بجماله، سياسة شرعية، مع أنه لا ذنب له في جماله، ولا معصية في اتصافه به، وهذا المعنى متحقق في التعزير أيضاً، إذ أنه لا يشترط فيه أن يكون في مقابل معصية، بل قد يكون لقصد المصلحة أيضاً، كما في ضرب الصغير الذي بلغ من العمر عشر سنوات على ترك الصلاة، فإن ترك الصلاة منه ليس معصية، وإنما يضرب على تركها لتحقيق مصلحة وهي تعويده عليها، حتى إذا بلغ الحلم يكون قد ألفها، فلا تكون ثقيلة على نفسه، وعلى ذلك فلا فرق بين السياسة والتعزير من هذه الناحية، فتكون السياسة مرادفة للتعزير.

وبناءً على هذا التعريف الذي ذهب إليه ابن عابدين يكون مجال السياسة في ضوئه أوسع دائرة من مجالها على ضوء التعريفين السابقين، إذ إن العقوبة في التعزير قد تكون مغلظة، وقد تكون مناسبة غير مغلظة، على أن السياسة في التعريفين السابقين مقصورة على العقوبة المغلظة.⁹⁵²

نقد هذه التعريفات:

هذه التعريفات الثلاثة لا تمثل حقيقة السياسة الشرعية في اصطلاح الفقهاء، لأن مدلولها أخص مما يقصده الفقهاء من لفظ "السياسة الشرعية". ذلك أن من تتبع كلام الفقهاء ممن استعمل هذا اللفظ، أو كتبوا فيه كتباً أو أبحاثاً خاصة، واستقرأ موارد استعمال هذا اللفظ، يجد أن استعمالهم لفظ "السياسة الشرعية" لم يقف عند بابي الحدود والتعزيرات، وإنما تعداه إلى ما هو أوسع من ذلك وأرحب، فاستعملوا لفظ "السياسة الشرعية" في النظم المالية، والأحوال الشخصية، والقضاء، والتنفيذ، والإدارة، ونظام الحكم، وغير ذلك مما لم يرد فيه دليل تفصيلي خاص، ويكون في تطبيقه والعمل به مصلحة عامة للأمة، وتجعل حال المجتمع فيها أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد.⁹⁵³

فالذي يقصده الفقهاء من لفظ "السياسة" هو بناء الحكم على ما تقتضيه مصلحة الأمة، مما لم يرد بشأنه دليل تفصيلي خاص، وهذا المعنى لا يمكن قصره على الحدود والتعزيرات التي قصرتها عليه التعريفات

إذا كَانَ عَالِمًا بِذَلِكَ... انظر الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارع في فخر الدين، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ)، ج3، ص179.

⁹⁵⁰ برهان الدين، أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدئ (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط1، 1417هـ)، ج4، ص151-152.

⁹⁵¹ أبو بكر بن علي بن محمد الحداد الزبيدي، الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، ج5، ص125.

⁹⁵² عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص30-32.

⁹⁵³ المصدر السابق، ص32-33.

الثلاثة السابقة، ولذلك تعتبر هذه التعريفات قاصرة عن بيان حقيقة السياسة الشرعية عند الفقهاء، لكونها غير جامعة لكل ما تطلق عليه السياسة الشرعية عند جماهير فقهاء الشريعة، التي تدل على شمولها لجميع شؤون الأمة، مما يحتاج إليه الولاة والحكام لتدبير أمور الأمة، وإدارة شؤونها، بما يحقق لها الصلاح والفلاح والنفع العام.⁹⁵⁴

المسألة الرابعة: التعريف الرابع

وفي ضوء هذا المعنى الشامل لكلمة السياسة الشرعية وانطلاقاً منه، قال زين الدين بن نجيم المصري: "وظاهر كلامهم (الفقهاء) ههنا، أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك دليل جزئي."⁹⁵⁵

المسألة الخامسة: التعريف الخامس

وهو لابن عقيل من فقهاء الحنابلة فيما نقله ابن القيم عنه، وهو أن السياسة: "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى."⁹⁵⁶

والتعريفان متقاربان، إن لم يكونا بمعنى واحد، لأن السياسة فعل من السائس وهو الحاكم، فكان كل منهما دالاً على أن السياسة فعل مصلحة من الحاكم تعود على الأمة بالنفع العام، وإن لم يرد بها دليل تفصيلي جزئي.⁹⁵⁷

نظرة تحليلية في هذين التعريفين:

هذان التعريفان أقرب ما يكون إلى حقيقة المقصود من كلمة "السياسة الشرعية" عند الفقهاء من التعاريف السابقة، ذلك أننا إذا قصرنا النظر على موارد استعمال هذه الكلمة في مجالي الحدود والتعزيرات فقط -وهي المجالات التي اشتهر فيها استعمال لفظ "السياسة الشرعية" من غير خلاف- وجدنا أن هذا القصر غير صحيح، لأنها قد استعملت في جميع الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة أفراداً وجماعات، مما لم يرد فيه دليل جزئي خاص، وكانت متفقة مع الأدلة العامة والقواعد الكلية في الشريعة الإسلامية، وإذا كان هذا

⁹⁵⁴ المصدر السابق، ص 39-40.

⁹⁵⁵ انظر ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج 5، ص 18.

⁹⁵⁶ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا، وعادل عبد الحميد العدوي، وأشرف أحمد (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط 1، 1416هـ/1996م)، ج 3، ص 673؛ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 17.

⁹⁵⁷ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 41.

هو مدلول اللفظ، والغرض الذي استعمل فيه، فمن الخطأ قصره على أحكام العقوبات في مجالات الحدود والتعزيرات، وإنما يجب شمول مدلوله لكل الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة، مما لم يرد بحكمه نص من النصوص.⁹⁵⁸

ولعل العذر في قصر مدلول لفظ "السياسة الشرعية" على مجالات الحدود والتعزيرات وطرق القضاء - كما يرى الكثير من الفقهاء ذلك - هو أن هذه المجالات من أهم ما يحتاج إليه الولاة والحكام، وكل من يلي أمر الأمة ويدبر شؤونها، لأن أكبر همهم توطيد الأمن، بالضرب على أيدي المجرمين، والقضاء على الفساد في المجتمع، وغلق طرقه وأبوابه، ولذلك كانت هذه الموضوعات أسعد حظاً من غيرها بالكتابة فيها، ممن كتب في السياسة الشرعية باستقلال، مثل شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" وتلميذه العلامة ابن القيم في كتابه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية".⁹⁵⁹

والتأمل في تعريف ابن نجيم وابن عقيل المذكورين للسياسة الشرعية، يستطیع أن يدرك أن السياسة الشرعية هي تحقيق الحاكم الذي يسوس أمر الأمة للمصلحة التي تعود على الأفراد والجماعات، وذلك بتطبيق أحكام استنبطت بواسطة أسس سليمة أقرتها الشريعة، مثل المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، والعرف، والاستصحاب، والإباحة الأصلية، وذلك فيما لم يرد فيه نص.⁹⁶⁰

وهذا هو الواقع، فإن الأمر البارز في السياسة الشرعية هو مراعاة ولاة الأمور في كل زمان ومكان تحقيق المصلحة العامة للأمة في ظل الشريعة الإسلامية، حين تعترضهم في سياسة أمور الدولة وقائع وحوادث لا يجدون لحكمها نصاً من كتاب أو سنة أو إجماعاً، أو نظيراً ثبت حكمه بأحد هذه الثلاثة يقاس عليها، وذلك باستنباط الأحكام التي تحقق هذه المصلحة، بواسطة الأسس والقواعد العامة، ثم تطبيقها وتنفيذها.⁹⁶¹

نقد هذين التعريفين:

غير أن على هذين التعريفين ملاحظتين:

الأولى: أنهما اعتبرا أن السياسة الشرعية فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، سواء ورد به نص من كتاب أو سنة أو إجماع أو لم يرد، مع أنه عند ورود النص بالحكم فليس للحاكم سلطة فعل شيء سوى تطبيق النص، وفعله حينئذ ليس مبنياً على مصلحة رآها، وإنما هو مبني على النص لا غير.

⁹⁵⁸ المصدر السابق، ص42.

⁹⁵⁹ المصدر السابق، ص42.

⁹⁶⁰ المصدر السابق، ص42-43.

⁹⁶¹ المصدر السابق، ص43.

لذلك نرى أن التعريف الصحيح للسياسة الشرعية كما يراه الدكتور عبد العال أحمد عطوة، يجب أن يكون مقصوداً على ما لم يرد فيه نص صريح، فنعرفها بأنها فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص صريح.⁹⁶²

الثانية: أن الفقهاء يستعملون كلمة السياسة الشرعية أيضاً في مجال الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تختلف باختلاف العصور، وتتغير بتغير الأحوال، وتتبدل بتبدل المصالح والأعراف، وهذه الأحكام نوعان:

النوع الأول: أحكام تكون ثابتة من أول الأمر بعرف، أو مصلحة مرسلّة، أو غيرها، مما ليس نصّاً أو إجماعاً، ثم يتغير ما بني عليه الحكم، بأن يتغير العرف، أو تتبدل المصلحة، تبعاً لتغير الأزمنة والأمكنة والمجتمعات، فيتغير الحكم تبعاً لذلك، فيقال للحكم الثاني إنه سياسة شرعية، كأن يكون العرف في بلد ما تعجيل نصف المهر إلى الزوجة وتأجيل النصف الآخر، فإذا عجل الزوج لزوجته نصف المهر، ودعاها للدخول في طاعته فامتنعت، حكم عليها القاضي بالدخول في طاعته، وإلا عدت ناشزاً لا نفقة لها، فإذا تغير العرف إلى تعجيل المهر كله، ودفع الزوج إلى زوجته نصف المهر فقط، ثم دعاها إلى الدخول في طاعته فامتنعت، تغير الحكم، فلا يحكم عليها القاضي بالدخول في طاعته، ولا يعتبرها ناشزاً إلا إذا عجل لها المهر كله، كما يقضي بذلك العرف الحادث.

ومثل ذلك تعدد المصاحف في صدر الإسلام، فقد كان جائزاً لكل من يريد من الصحابة أن يكتب مصحفاً أن يكتبه بالحرف الذي سمعه به، فلما انتفت المصلحة في ذلك، بسبب الاختلاف في القراءة، أمر عثمان رضي الله عنه بحرقها وعدم تعددها، وجمع الناس على مصحف واحد.

النوع الثاني: أحكام تكون ثابتة في أول نشأتها بنص جاء موافقاً لعرف موجود وقت نزول التشريع، أو معللاً بعلّة غائية، أو مؤقتاً بوقت، أو مقيداً بحال من الأحوال، أو مرتبطاً بمصلحة معينة، ثم يتغير العرف، أو تزول العلة، أو ينتهي الوقت الذي وقت به الحكم، أو تتغير الحال التي قيد بها الحكم، أو تنتفي المصلحة المعينة التي ربط الحكم بها، وعندئذ يتغير الحكم تبعاً لذلك كله، كما تقضي بذلك القواعد العامة في الشريعة. وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

فمثال الحكم الذي جاء موافقاً لعرف موجود وقت نزول التشريع ثم تغير العرف: بيع الخنطة بمثلها كياراً، وبيع الذهب والفضة بمثلهما وزناً، الثابت بقوله صلى الله عليه وسلم: "البر بالبر كيلا بكيلا..."

⁹⁶² انظر المصدر السابق، ص44.

الحديث،⁹⁶³ فإن المقصود من اشتراط الكيل في البر، والوزن في الذهب والفضة تحقيق المساواة بين البدلين، وكان طريق تحقيق التسوية المتعارف عليه وقت تشريع الحكم هو الكيل في البر، والوزن في الذهب والفضة، ثم بتداول الزمن جد عرف آخر في تحقيق التسوية، فأصبح البر يباع بالوزن. والنقود المسكوكة تباع بالعدد، فأصبح الدينار من الذهب يباع في الأسواق بقطعتين من نصف الدينار، وبأربع قطع من ربع الدينار، وكذلك الدرهم من الفضة مع نصفه وربعه، فتغير الحكم من عدم الجواز إلى الجواز في رأي أبي يوسف من فقهاء الحنفية وبعض الفقهاء، وخالفهم كثير من الفقهاء في ذلك ذهاباً إلى أن ما نص على كونه مكياً فهو مكيل أبداً، وما نص على كونه موزوناً فهو موزون أبداً، وسمى الفقهاء رأي أبي يوسف ومن معه من الفقهاء سياسة شرعية.

ومثال الحكم المعلل بعلّة ثم زالت هذه العلة: إعطاء المؤلفة قلوبهم سهماً من مال الزكاة، الثابت بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾⁹⁶⁴ فإن هذا الإعطاء كان مبنياً على ضعف المسلمين في أول نشأة الإسلام، فلما زالت العلة، وأصبح المسلمون في قوة ومنعة، أسقط عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا الحكم وهو الإعطاء، وحرّمهم من هذا السهم، إذ لم تبق حاجة بعد ذلك إلى التأليف، وقد سمى الفقهاء هذا الحرمان سياسة شرعية.⁹⁶⁵

لكننا نرى أن فعل عمر لا يعتبر سياسة شرعية إلا إذا كان عمر قد فهم أن العلة في الإعطاء غائبة، ينتهي الحكم ببلوغه الغاية التي بني عليها الحكم ثم يعود بعد ذلك إن عادت هذه العلة، وهذا ما ذهب إليه الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية، أما إذا كانت العلة باعثة -وهي التي يدور الحكم معها وجوداً وعدماً- خرج فعل عمر من نطاق السياسة الشرعية إلى نطاق الفقه وإلا كان كل حكم معلل بعلّة باعثة يعتبر سياسة شرعية عند زوال هذه العلة، وهو ما لم يقل به أحد من الفقهاء، وهذا هو ما فهمه فقهاء الحنابلة، حيث يقررون أنه إذا عاد الضعف عاد التأليف.

ومثال الحكم المرتبط بمصلحة معينة ثم انتفت هذه المصلحة: تقسيم الأراضي المغنومة التي فتحت عنوة على الغانمين، الثابت بقوله تعالى: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ

⁹⁶³ الحديث رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب اعتبار التماثل فيما كان موزوناً. انظر البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ط1، 1414هـ/1994م)، ج5، ص291.

⁹⁶⁴ التوبة: 60.

⁹⁶⁵ الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير، ج2، ص264.

الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ⁹⁶⁶ فإنه كان مبنياً على المصلحة، إذ كان سواد المسلمين في أول الإسلام في حال من الفقر تستدعي هذا التقسيم، فكان في التقسيم مصلحة، فلما انتفت بسبب اليسر الذي أصاب المسلمين رأى عمر عدم التقسيم، لأن مصلحة الأمة في ذلك الوقت تقتضي إبقاء الأرض في أيدي أهلها وعدم تقسيمها مع فرض الخراج عليها، ليكون مورداً دائماً للدولة، تنفقه على مصالحها العامة المتجددة، ووافق مستشارو عمر على رأيه، بعد مناقشات طويلة.⁹⁶⁷

ومثال المقيد بحال من الأحوال، ثم تغيرت تلك الأحوال، فتغير الحكم تبعاً لذلك: المنع من إمساك الإبل الضالة، الثابت بقوله > عندما سأل أحد الصحابة عن إمساكها: "ما لك ولها؟ معها حذاؤها وسقاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجردها ربحاً."⁹⁶⁸ فإن المنع من الإمساك كان مقيداً بحال مراقبة الناس ربحهم وضمايرهم، فلا يعتدون على أموال غيرهم، وعلى عدم الخوف من موتها جوعاً، فلما تغير الحال، ورقت ضمائر الناس، وقل الوازع الديني عندهم، فامتدت أيديهم إليها بأخذها والاستيلاء عليها، تغير الحكم، فأمر عثمان رضي الله عنه الشرطة بإمساكها وتعريفها إلى أن يحضر صاحبها فيأخذها، أو تباع ويحفظ ثمنها في بيت المال إلى أن يظهر صاحبها، كما يدل لذلك ما رواه مالك في الموطأ عن ابن شهاب، قال: "كانت ضوال الإبل في زمن عمر بن الخطاب إبلاً مؤبلة، تنتائج لا يمسكها أحد، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها."⁹⁶⁹ وقد سمي الفقهاء فعل عثمان هذا سياسة شرعية.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن ورود النصوص في هذا النوع الثاني من الأحكام لا يخرج هذه الأحكام عن نطاق السياسة الشرعية، لأن الأحكام في هذا النوع تقوم على رعاية المصلحة، وما جاء فيها من النصوص مبني على رعاية المصلحة واعتبارها عند تغير المصالح والأعراف والأزمان والمجتمعات، إذ أن هذه النصوص تدعو إلى تحكيم المصلحة إذا احتاجت الأمة ودعت ظروف الحياة إليها، بما أشارت ونهت إليه من علة، أو مصلحة معينة خاصة، أو عرف جازته وقت نزول التشريع، أو زمن مؤقت، فإن معنى هذه الإشارة بتغير الحكم عند تغير ذلك كله تبعاً له، تحقيقاً للمصلحة المترتبة على هذا التغير، فهذا النوع من الأحكام يربطه

⁹⁶⁶ الأنفال: 41.

⁹⁶⁷ هذه المناقشة سجلها الإمام أبو يوسف في كتابه القيم الخراج. انظر أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج (بيروت: دار المعرفة، د. ط.، 1399هـ/1979م) ص 23-24.

⁹⁶⁸ الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب في اللقطة، باب ضالة الإبل. انظر البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، ج2، ص856.

⁹⁶⁹ الحديث رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال، انظر مالك، الموطأ، تحقيق أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي (دبي: مجموعة الفرقان التجارية)، ج3، ص598.

بالنوع الأول رباط واحد، هو رعاية المصلحة، وبناء الأحكام عليها، لذا كان النوعان من باب السياسة الشرعية.

وإذا كانت الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، وهي أحكام النوعين المذكورين آنفاً من باب السياسة الشرعية، كان تعريف كل من ابن نجيم، وابن عقيل فيه نظر، لعدم شموله هذا النوع من الأحكام، فيكون التعريف أخص من المعرف، وهذا مبطل للتعريف، وحينئذ يتعين العدول عنه، أو إصلاحه إن أمكن، وإصلاحه ممكن بإضافة قيد يجعله شاملاً لهذا النوع من الأحكام، فيقال: السياسة الشرعية هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح.

ومما يجب التنبيه إليه أيضاً، أنه ليس المراد من المصلحة التي بني عليها الحكم، أو تغير الحكم إليها، ما تكون صادرة عن هوى أو شهوة أو خاصة لفرد أو جماعة خاصة، بل المراد بها المصلحة المعتبرة شرعاً، وهي التي تترتب على بناء الحكم عليها جلب مصلحة أو درء مفسدة على سبيل التحقيق، وأن تكون عامة لا خاصة، وألا يترتب على بناء الحكم عليها مخالفة لنص أو إجماع، وذلك حتى لا يستغلها أهل السوء للوصول إلى أهوائهم وشهواتهم ومطامعهم.⁹⁷⁰

الخاتمة

استخلصت من هذا البحث عدة أمور:

- أن تعريف السياسة لغة هو القيام على شيء بما يصلحه كما أن السياسة هي تدبير مستمر. فهذا المعنى يعطي معنى خاصاً للسياسة حتى تكون لها ميزة تفرقها عن مجرد التدبير والإدارة.
- أن كلمة السياسة في الأصل تطلق على الرعاية والترويض في الدواب، ثم استعملت مجازاً في رعاية أمور الناس.
- أن كلمة السياسة عربية أصيلة وليست معربة بدليل ورود هذه الكلمة في الحديث الشريف والشعر القديم.
- أن كلمة "الشرعية" التي أضيفت إلى السياسة فلأن اجتهاد الحاكم فيما جد من وقائع وأحداث وما يدخل في مجال علم السياسة الشرعية لم يبن على الهوى والتشهي، وإنما على مبادئ وقواعد معتبرة شرعاً، وكما أن المراد بالشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقاً ومصدراً لها، وتتخذ منه منهاجاً لها.

⁹⁷⁰ عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 53.

● أن التعريف المختار للسياسة الشرعية هو فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح.

المصادر والمراجع

- ابن احمد الفراهيدي الخليل، كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي (إيران: مؤسسة دار الهجرة، ط2، 1409هـ)
- ابن الأرزق، محمد بن علي أبو عبدالله، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار (القاهرة: دار السلام، ط2، 2008م)
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدئ، تعليق الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م)
- ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ/1993م)
- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط..، 1415هـ/1995م)
- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الفكر، 1415هـ/1995م)
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا، وعادل عبد الحميد العدوي، وأشرف أحمد (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ/1996م)
- ابن كثير، أبو الفداء الحافظ الدمشقي، البداية والنهاية، تدقيق وتحقيق د.أحمد أبو ملحم وغيره (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1407هـ/1987م)
- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار الكتب العلمية)
- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، كتاب الكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ/1998م)

أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 1408هـ/1988م)

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، اعتنى به أبو صهيب الكرمي (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ط.، د.س.).

أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م)

أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)

أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، 1418هـ/1997م)

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج (بيروت: دار المعرفة، د.ط.، 1399هـ/1979م)

أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ)

انظر ابن نجيم، سراج الدين عمر بن إبراهيم، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق وتعليق أحمد عز (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2002م)

البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)

برهان الدين، أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدئ (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ط1، 1417هـ)

البیهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ط1، 1414هـ/1994م)

البیهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، تعليق د.عبد المعطي أمين قلعجي (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، ط1، 1412هـ/1991م)

تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقرئ، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ط.، د.س.).

- الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، المستدرک، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م)
- الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1980)
- الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارع في فخر الدين، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ)
- عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي (القاهرة: بدون ناشر، بدون طبعة، 1415هـ)
- عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي، ط1، 1993م)
- عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي، ط1، 1993م)
- عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 1418هـ/1997م)
- عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط16، 1420هـ/1999م)
- علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الأقوال، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار إحياء التراث، ط)
- القاضي، عبد الله محمد محمد، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق (طنطا، مصر: مطبعة دار الكتب الجامعية الحديثة، 1410هـ/1989م)
- مالك، الموطأ، تحقيق أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي (دبي: مجموعة الفرقان التجارية)
- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: مكتبة لبنان، 1987م)
- محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ط1، 1968م)
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس
- محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، د.ط.، 1990م)

محمد سلام مذكور، المدخل للفقهاء الإسلاميين: تاريخه ومصادره ونظرياته العامة (الكويت: دار الكتاب الحديث، ط3، 1966م)

محمد علي بن علي بن محمد التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م)

محمود عرنوس، تاريخ القضاء في الإسلام (القاهرة: المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، 1934م)
مسلم، صحيح مسلم، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)
يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1998م)

البحث الثالث

التفريط والإفراط في السياسة الشرعية وأمثلتها

أنور فخري عمر

ملخص البحث

هذا البحث يهدف إلى بيان أن السياسة الشرعية لا بد أن يكون العمل بها في حدود العدل والقسط وبين الإفراط في العمل بها والتفريط عن العمل بها. ويتأتى هذا الهدف بذكر وسرد الأمثلة في كلا الجانبين حتى يكون القارئ على بينة من أهمية التوسط والاعتدال في الأخذ بالسياسة الشرعية لأن الميل والانحراف عنهما يؤديان إلى الجور والظلم اللذين ينهى عنهما ربنا عز وجل على نفسه فما بالهما على غيره من سائر الخلائق.

المقدمة:

من المعروف أن السياسة الشرعية هي الأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة على أساس مبادئ الشريعة الكلية وعموماتها المحكمة، وأنها أحكام وتصرفات سبيلها الرأي والاجتهاد، ووجهتها تحقيق المصالح العامة، والاستجابة لمطالب الحياة المتجددة.

وهذه السياسة لا تكون جديرة باسم "السياسة الشرعية" وهي تحقيق مصالح الأمة، وتتمشى مع أسباب نخوضها، ومراحل تطورها، إلا إذا كانت في درجة الاعتدال، وسطاً بين طرفي الإفراط والتفريط. فإن كلا الطرفين مذموم، والوسط هو العدل المحمود.

فيتضمن هذا البحث المباحث التالية:

- السياسة الشرعية بين التفريط والإفراط

- أمثلة التفريط

- الإفراط وأمثله

- الخاتمة

السياسة الشرعية بين التفريط والإفراط

فالتفريط في العمل بالسياسة، والتهاون في الأخذ بها، وتطبيق أحكامها في مواطنها، نقص وجود، يضيع كثيراً من الحقوق، ويجري أهل الشر على التمادي في طرائق الإضرار والإفساد، وهو تعطيل لمبادئ الشريعة العامة التي لم تقصد إلا المحافظة على الوجود الإنساني، والترفيه عنه بتيسير سبل الحياة عليه، وإعانتة على حل ما يواجهه فيها من مشاكل، وتذليل ما يعترضه من عقبات.

والإفراط بالأخذ بالسياسة، والتخطي في العمل بما حدود ما تتطلبه المصلحة، ويستقر به العدل والنظام، ظلم وجور، يجب أن يتنزه عنه ولالة الأمر في التشريع، وفي القضاء وفي سائر الأعمال والتصرفات.

أمثلة التفريط

فمن التفريط في الأخذ بالسياسة، والجمود الذي لا يقوم له العدل، ولا يستقر معه الأمن، أن يقصر القاضي أو الحاكم نظره في إثبات الدعاوى أو التهم على الشهادة أو إقرار المدعى عليه، أو نكوله عن اليمين، فلا يأخذ بالقرائن والأمارات ودلالات الحال، مع أنها قد تكون أظهر دلالة على الحق، وأقوى في إقامة ميزان العدل، ولا سيما في الأوقات التي يكثر فيها الكذب والتدليس وشهادة الزور.⁹⁷¹

فإن من يرى قتيلاً يتخبط في دمه، ورجلاً آخر يقوم على رأسه أو يعدو يريد الحرب، وفي يده سكين يقطر منه الدم، فإنه لا يكاد يشك في أنه هو القاتل، ولا سيما إذا كان معروفاً من قبل بعداوته للقتيل.⁹⁷² وعلى هذا يكون من الجمود والتهاون في تحقيق مقاصد الشريعة ألا يؤخذ بهذه القرائن والأمارات، وأن يمكن ذلك المتهم صاحب السكين من الإفلات من العقوبة، اعتماداً على إنكاره وعدم قيام شهود يشهدون بالقتل عن رؤية وبيان. فهذه القرائن والأمارات يجب التعويل عليها والحكم بما تقضي به ما لم يكن هناك دليل آخر أقوى منها يدل على خلاف ما دلت عليه.⁹⁷³

وكذلك من رأى رجلاً من أهل السميت والمروءة عاري الرأس، وليس من عادته، وآخر يعدو أمامه، وعلى رأسه عمامة، وفي يده أخرى، فإنه يكاد يجزم بأن صاحب العمامتين قد اغتصب إحداها من صاحبه، وإذا لا يصح أن يخلى سبيله اتكالاً على أنه صاحب يد، أو أنه ينكر الغصب ولم تقم عليه شهادة المعاينة.⁹⁷⁴

ويؤيد هذا ما قرره الكاساني: "حمّالٌ خرج من دار رجل وعلى عاتقه متاعٌ، فإن كان ذلك الحامل يعرف ببيع ذلك وحمله فهو له، لأن الظاهر شاهد له، وإن كان لا يعرف بذلك فهو لصاحب الدار، لأن الظاهر شاهد له."⁹⁷⁵

⁹⁷¹ تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (القاهرة: بدون ناشر، بدون طبعة، 1415هـ) ص 38-39.

⁹⁷² ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1995م)، ص 8.

⁹⁷³ تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص 7.

⁹⁷⁴ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 9.

⁹⁷⁵ الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 8، ص 494.

فيكون من الجمود وعدم التفقه في الدين أن يوقف في مثل ذلك عند القاعدة المشهورة التي تقضي بأنه إذا تنازع اثنان مالاً، وكل يدعي أنه ملكه وجب أن يحكم به لصاحب اليد، يكون ذلك من الجمود وعدم الفقه، فإن القرائن قاضية بأن صاحب اليد هنا غاصب ظالم.

ومن التهاون والتفريط في الأخذ بالسياسة الشرعية كما يرى فريق من الفقهاء إخلاء سبيل من يقيء الخمر أو تشم رائحتها من فمه إذا لم يقر بالشرب ولم يشهد به شهود. وكذلك إخلاء سبيل المتهم في سرقة وإن كان المسروق قد وجد معه أو في داره. وكذلك المرأة يتبين حملها بجنين وليس لها زوج ولا سيد.⁹⁷⁶

ولذلك لم يتوقف عمر ولا غيره من جلة فقهاء الصحابة في إثبات هذه الجرائم على شهادة أو إقرار، بل حكموا فيها بالعقوبة المقررة للسرقة والزنى وشرب الخمر، اعتماداً على القرائن وشهادات الحال.⁹⁷⁷

ومن التفريط بالأخذ بالسياسة أن يعتمد على إقرار المدعى عليه أو المتهم في جريمة مع قيام القرائن والأمارات التي توجب شبهة في هذا الإقرار. ولذلك لم يعول الفقهاء على إقرار المريض مرض الموت بشيء من ماله لو ارثه، وليس ذلك إلا لقيام ما يوجب الريبة في إقراره. فإن قرينة الحال تدل على أنه يحتال عليه ليفضل ذلك الوارث على غيره.⁹⁷⁸

ومن هذا الباب ما ينقله لنا ابن قيم الجوزية من سياسة القاضي أبي حازم، وما كان يأتي فيها مما يعد مضرب الأمثال في سياسات القضاء. قال ابن القيم: قال مكرم بن أحمد: كنت في مجلس القاضي أبي حازم، فتقدم رجل شيخ ومعه غلام حدث، فادعى الشيخ عليه ألف دينار ديناً، فقال القاضي للغلام: ما تقول؟ قال نعم، فقال القاضي للشيخ ما تشاء؟ قال حبسه، قال لا، قال الشيخ: إن رأى القاضي أن يحبسه فهو أرجى لحصول مالي، فتفرس أبو حازم فيهما ساعة، ثم قال: تلازما حتى أنظر في أمركما في مجلس آخر، فقلت له: لم أخرت حبسه؟ فقال ويحك! إني أعرف في أكثر الأحوال في وجوه الخصوم وجه الحق من المبطل وقد صارت لي بذلك دراية لا تكاد تخطئ، وقد وقع لي أن سماحة هذا بالإقرار عين كذبه، ولعله ينكشف لي من أمرهما ما أكون معه على بصيرة، أما رأيت قلة تعاصيهما في المناكرة، وقلة اختلافهما وسكون طباعهما مع عظم المال، وما جرت عادة الأحداث بفطر التنوع حتى يقر بمثل هذا طوعاً عجباً منشراح الصدر على هذا المال، قال: فنحن كذلك نتحدث إذ أتى الآذن يستأذن على القاضي لبعض التجار فأذن له، فلما دخل قال: أصلح الله القاضي. إني بليت بولد لي حدث يتلف كل مال يظفر به في القيان عند فلان فإذا

⁹⁷⁶ تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص 40.

⁹⁷⁷ ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين،

تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، د. ط.، 1973م)، ج 3، ص 9.

⁹⁷⁸ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 6.

منعته احتال بحيل تضطريني إلى التزام الغرم عنه وقد نصب اليوم صاحب القيان يطالب بألف دينار حالاً وبلغني أنه تقدم إلى القاضي ليقر له فيحبسه وأقع مع أمه فيما ينكد عيشنا إلى أن أقضي عنه فلما سمعت بذلك بادرت إلى القاضي لأشرح له أمره فتبسم القاضي وقال لي كيف رأيت فقلت هذا من فضل الله على القاضي فقال علي بالغلام والشيخ فأرهب أبو حازم الشيخ ووعظ الغلام فأقرأ فأخذ الرجل ابنه وانصرفاً.⁹⁷⁹

ومن هذا القبيل أيضاً ما ورد في البخاري من حكومة سليمان عليه السلام في حادثة الولد الذي تنازعت امرأتان، وكان قد حكم به داود للكبرى إذ كان في يدها، وكان ولدها اختطفه الذئب، فادعت أن الذي أخذه الذئب هو ولد الأخرى. فلم يطمئن سليمان إلى هذا الحكم وقال: اثتوني بالسكين أشقه بينهما، فسمحت الكبيرة بذلك، وقالت الصغرى: لا تفعل، رحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى.⁹⁸⁰

وهكذا لم يعبأ سليمان بإقرار المرأة التي اعترفت بالولد لصاحبته بل حكم به لها، نظراً إلى ما تقضي به القرينة ودلالة الحال، فقد استدل برضا الكبرى بشق الولد وأنها قصدت الاسترواح إلى التآسي بمساواة الصغرى في فقد ولدها وشفقة الصغرى عليه وعدم رضاها بشقه على أنه أمه، وأن الحامل لها على الإقرار به لصاحبته ما قام بقلبها من الرحمة والشفقة التي وضعها الله في قلب الأم، فاتضحت عنده حتى قدمها على إقرارها، فإنه حكم به لها مع قولها "هو ابنها" أي الأخرى. قال ابن القيم: وهذا هو الحق، فإن الإقرار إذا كان لعله اطلع عليها الحاكم لم يلتفت إليه أبداً.⁹⁸¹

ومن ذلك ما رواه العلماء من استدلال نبي الله يعقوب عليه السلام بسلامة قميص يوسف على كذب إخوته الذين حملوا القميص إلى أبيهم مدعين أن يوسف قد أكله الذئب، فإنه تأمله فلم يجد فيه خرقاً ولا أثر أنياب، فقال لهم: ومتى كان الذئب حليماً يأكل يوسف ولا يخرق قميصه!

ومن ذلك أيضاً اقتناع القوم في قصة يوسف ببراءته مما رمته به امرأة العزيز لما شهد شاهد من أهلها بناء على القرائن والأمارات، أنه إن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين، فتبين أن قميصه قد من دبر، فتثبت بذلك لديهم صدقه وبراءته.

وهذا قليل من كثير مما يدل على أن تحكيم القرائن والأمارات في المواطن التي لا تتوافر فيها شهادة الشهود والبيانات شيء بنيت عليه الشرائع قديمها وحديثها، وهو الطريق السوي للفصل والحكم بالعدل.

⁹⁷⁹ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص38.

⁹⁸⁰ الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب إذا ادعت المرأة ابناً. انظر البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج6، ص2485، وفي هذا الحديث يقول أبو هريرة رآه: والله إن سمعت بالسكين قط إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المديّة.

⁹⁸¹ تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقهاء الإسلاميين، ص42-43.

ولا يمنعنا من اتباع هذا والاهتداء به أنه جاء في شرائع غير شريعتنا، فإن شرائع الله واحدة في أصولها وأسسها، لا تختلف في هذه الأصول شريعة عن شريعة. وقد قص الله علينا ما قصه من ذلك لنعتبر به ونهتدي ونتفع، كما قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾⁹⁸² فإذا لم يكن الاقتداء بهم في مثل هذا الهدى، فقيم يكون.

وفي هذا الموطن يقول ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية:⁹⁸³ "وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعتك صعب، فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولاية الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً فتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك."

الإفراط وأمثله

وأفرط طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله. وكلتا الطائفتين أوتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه. فإن الله سبحانه أرسل رسوله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات. فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمانة فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له. فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات.

⁹⁸² الأنعام: 90.

⁹⁸³ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص18.

فقد حبس رسول الله > في تهمة، وعاقب في تهمة، لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم. فمن أطلق كل متهم وحلفه وخلى سبيله مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض، وكثرة سرقاته، وقال: لا آخذه إلا بشاهدي عدل، فقله مخالف للسياسة الشرعية.⁹⁸⁴

وإذا كان مقصد الشريعة إقامة العدل وقيام الناس بالقسط، فمن العدل في باب السياسة الشرعية المالية ألا يفرض من الضرائب ما يثقل كاهل الأمة ويهقها، أو لا يتناسب مع درجات الغنى، وتفاوت الناس في اليسار. فإذا كان لولي الأمر أن يزيد في مقدار ضريبة من الضرائب المقررة، أو ينشئ ضريبة مبتدأة عندما يرى أن المصلحة العامة تتطلب تلك الزيادة أو ذلك الإنشاء، فإنه يجب دائماً أن يراعي حالة الناس واستعدادهم لأداء ما فرض عليهم، فإذا أصبح من العسير أن يوفوا بذلك الواجب، لزم أن يخفف عنهم إلى ما يستطيعون.

ومن أجل ذلك نجد أن المنصور الخليفة العباسي يعدل عن خراج الوظيفة الذي كان مضروباً على سواد العراق منذ عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى خراج المقاسمة، لما رأى أن الأرض أصبحت لا تفي بما كان موظفاً عليها من قبل. فيكون من ظلم السياسة أن يستمر أهل السواد مكلفين بأداء ما وظف على أراضيهم، على حين أنها لا تغل لهم ما يستطيعون به أداء المفروض.

وكذلك من العدل في السياسة التي يملكها ولي الأمر على من ولاه شيئاً من أمور الضرائب أن يراقبه ويحاسبه ويستوفي لبيت مال المسلمين ما هو مفروض من هذه الضرائب، وأن يأخذ على يده ويعزله، ويصادر ما يملكه كله أو بعضه إذا علم أنه قد أثرى من جباية المال على غير وجه الحق، فإن صلاح الأمة وسعادتها بما لها لا يكون إلا بما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل."

ويشهد لهذا ما رواه البخاري عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل النبي > رجلاً من بني أسد، يقال له ابن اللتبية على صدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي، فقام النبي > على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: "ما بال العامل نبعثه فيأتي يقول: هذا لك وهذا لي! فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فنظر أيهدى له أم لا، والذي نفسي بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة، إن كان بغيراً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي أبطينه: ألا هل بلغت ثلاثاً." ⁹⁸⁵

⁹⁸⁴ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 19-20.

⁹⁸⁵ الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هدايا العمال. انظر البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج 6، ص 2624، وجاء مثله في كتاب الأيمان والنذور. وهذا ابن اللتبية اسمه عبد الله. واللتبية بضم اللام المشددة وسكون التاء، نسبة إلى بني لتب،

لكنه ليس من السياسة العادلة التي يملكها ولي الأمر على العمال والولاة أن يضمنهم ما تقرر على الأفراد من أنواع الضرائب كما كان يحدث أحياناً في عصور الانحطاط، فإن هؤلاء العمال والولاة ليسوا إلا وكلاء وأمناء، يستوفون من الناس ما يجب عليهم، ثم يوردونه موارد، لا يغرمون من نقصانه شيئاً.

ومن السياسة العادلة في باب القضاء وتحقيق الجنايات ألا يخلى سبيل الشرير المعروف بالإجرام إذا اتهم بجرمة لن تسعف فيها البيئة الكافية للحكم عليه، بل يحبس حتى يظهر وجه الحق في تهمته، ولا يخلى سبيله بمجرد إنكاره وعدم توافر البينات عليه.

ولكن من الظلم وتعدي حدود العدل أن يصنع هذا بكل متهم ولو لم يكن من "أرباب السوابق" المعروفين بالإجرام، فإن ذلك يفتح أبواب شرور كثيرة، ففيه تعذيب للأبرياء الذين لم يرتكبوا جرماً، ولم يقتروا إثماً. وفيه إغراء لأهل الشر والفساد ودفع لهم على إيذاء من يريدون التنكيل بهم من الصالحاء والشرفاء، يتهمونهم بتهمة باطلة ويكتفون ليشفوا منهم حزازات في نفوسهم أن يقدموهم إلى القضاء ليدعوا في السجون حتى تتبين براءتهم.

وإذا كان من العدل في السياسة أن يؤخذ المجرم في جريته، ويقبض على المتهم بسبب تهمته، فمن العسف والجور والسياسة الظالمة الغاشمة أن يؤخذ أقرباؤه في جرمته أو يقبض على أبيه وأمه وإخوته، إلا أن يكون لأحد من هؤلاء يد معه في ارتكاب الجريمة، أو يكون قد ساعده على الهرب والإفلات من قبضة القضاء.

وإذا كان من العدل في السياسة القضائية أن يتحرى في باب البينات سماع شهادة العدول، فليس من العدل أن ترفض كل دعوى لا تقوم على إثبات الحق فيها شهادة العدل، بل يجب الأخذ بشهادة غير العدول إذا كان فسقهم بغير الكذب وسبق شهادة الزور، ولا سيما في الأوقات التي يعز فيها وجود العدل المطلق والمرضي من جميع الوجوه.

وفي هذا يقول ابن القيم: "وقد أمر الله سبحانه بالتثبت والتبين في خبر الفاسق ولم يأمر برده جملة فإن الكافر الفاسق قد يقوم على خبره شواهد الصدق فيجب قبوله والعمل به وقد استأجر النبي صلى الله عليه و سلم في سفر الهجرة دليلاً مشركاً على دين قومه فأمنه ودفع إليه راحلته فلا يجوز لحاكم ولا لوال رد الحق بعد ما تبين وظهرت أماراته لقول أحد من الناس."⁹⁸⁶

حي من العرب. وصوت الشاة يطلق عليه "يعار" بضم الياء، يقال تعرت الشاة بفتح العين، تيعر بكسرهما. وعفرة الإبط بضم العين هي البياض غير الناصع مأخوذة من عفرة الأرض: لوثها.

⁹⁸⁶ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص33-34.

وهذا هو أيضاً مذهب الحنفية. فقد صرح الكاساني في مبحث شروط الزواج، بما يدل على قبول شهادة الفاسق أمام القضاء إذا ثبت بالتحري أنه صادق في شهادته.⁹⁸⁷

ومن العدل في السياسة الإدارية أن يراعى في إنفاق الأموال العامة حاجة جميع الأمة، لا يفرق في النفع بهذه الأموال بين فريق وفريق. وإذا لا يكون من العدل في شيء أن يقصر صرف المال الذي أعد لنظافة الطرق وإصلاحها وتنظيمها على الأحياء التي يقطنها الأغنياء وأصحاب الجاه، على حين أن العناية بأحياء الفقراء أوجب وألزم، فإنه لا تتوافر لهم وسائل النظافة والراحة مثلما هي موفرة لأولئك الأغنياء.

الخاتمة

ومن هذا يتبين أن السياسة العادلة هي الأحكام والتصرفات التي تعنى بإسعاد الأمة، وتعمل على تحقيق مصالحها، وفقاً لمبادئ الشريعة وأصولها العامة، غير متأثرة بالأهواء والشهوات، ولا متجاوزة حدود ما تتطلبه المصلحة الحقيقية للأفراد والجماعات.

أما السياسة الظالمة فهي التي تميل مع مختلف الأغراض، وتسير تبعاً لحظوظ النفوس وشهواتها، فتستخدم لمصلحة فرد أو جماعة من غير مبالاة بما يلحق باقي الأمة من ضرر وأذى، والتي تسرف في أحكامها، فلا تقف عندما تقتضيه المصلحة وتتطلبه الحاجة.⁹⁸⁸

ولذلك قرر العلماء أن من بين الشروط التي لا بد من أن تتوافر عند الأخذ بالسياسة الشرعية أو العمل بها أن يكون في حدود الاعتدال والتوسط بعيداً عن الإفراط والتفريط لأن العدل هو الحق الذي تقوم عليه السموات والأرض.

المراجع

⁹⁸⁷ انظر الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص349؛ ج9، ص28.

⁹⁸⁸ تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص49.

تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي (القاهرة: بدون ناشر، بدون طبعة، 1415هـ).

ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995م).

الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي،
إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، د.ط.، 1973م).
البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير،
ط3، 1407هـ/1987م).

البحث الرابع

حجية العمل بالسياسة الشرعية

أنور فخري عمر

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان وتوضيح الحجج التي استند إليها العلماء والفقهاء في العمل بالسياسة الشرعية، وذلك بسرد وسوق تلك الأدلة مرتبةً، بدءاً بالنصوص القرآنية ثم الهدي النبوي الشريف، وكذلك هدي الخلفاء الراشدين المهديين، حيث سنجد في تلك الحجج أن العمل بالسياسة الشرعية ليس أمراً منكراً بل هو مما قرره الشرع بما أفاض عليه من الأدلة التي تدل على أن الشرع اعتبر السياسة الشرعية وجعلها في أيدي الحكام حتى يحكموا الناس بالمصالح التي تعود بالنفع على دنياهم قبل آخرتهم، ويجنبوهم المفاسد التي تفسد العباد والبلاد.

المقدمة:

يجب الأخذ بعين الاعتبار أن مصطلح السياسة الشرعية لم يكن موجوداً في زمن الرسول >، إنما المسمى كان موجوداً. فالسياسة الشرعية والتي يتم بها تدبير الأمور بما يصلحها، مقصد القرآن والسنة النبوية، لأن بها تحقيق المصلحة.

كما أن السياسة الشرعية تدخل في جميع مجالات الحياة، سواء كانت هذه المجالات عسكرية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم أمنية، أم ثقافية، أم اجتماعية، أم دولية، أم غير ذلك من المجالات. "والقرآن والسنة بما فيهما من أحكام وتشريعات، يتفقان مع مبدأ السياسة، والذي هو تدبير أمور البشرية، وإحلال الحياة الكريمة للناس والعدل. قال الشاطبي في بيان هذا الأمر: إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها، لأن ذلك كالمعتذر ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل⁹⁸⁹ (أي المصالح المرسلة)... والسياسة الشرعية كذلك من هذا الباب، إذ لم توجد أدلة نصية تنص عليها مباشرة باسمها لأنها مصطلح جديد."990

وستتعرف على الأدلة والحجج التي استند إليها الفقهاء في مشروعية السياسة الشرعية من نصوص الكتاب والهدي النبوي.

⁹⁸⁹ إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، وشرحه فضيلة الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، ط)، ج1، ص27.

⁹⁹⁰ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية (إربد، الأردن: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط1، 2004)، ص107.

المبحث الأول السياسة الشرعية في نصوص الكتاب

نصوص القرآن الإجمالية توجب العمل بالسياسة الشرعية، وذلك لأن معظم تشريعات القرآن الكريم العملية أساسها المصلحة. والمصلحة من القواعد التي تقوم عليها السياسة الشرعية. كذلك لو نظرنا إلى نصوص القرآن الكريم التفصيلية والإجمالية، لوجدنا أن للسياسة الشرعية دوراً فيها وذلك من ناحية التطبيق، أي أن هنالك نصوصاً تفصيلية فصلها الله عز وجل لأهميتها كالحدود، فتطبيقها والعمل بها كما شرع الله عز وجل واجب، ولكن قد يطرأ ظرف يحول دون تطبيق النصوص التفصيلية، فمثلاً للمؤلفة قلوبهم حق في الزكاة، لتأليف قلوبهم وتثبيتهم على الإسلام، لكن وجدنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يعط للمؤلفة قلوبهم، لأن الدولة الإسلامية قد أصبحت قوية.⁹⁹¹

وكذلك وجدت توجيهات قرآنية لقواعد السياسة الشرعية ومركزاتها، وذلك كآليات التي تدل على الملك والخلافة والطاعة والعدل والشورى والمساواة. وهذه التوجيهات تدلنا على الأخذ بالسياسة الشرعية، وترتيب الأحكام عليها.⁹⁹²

وذكر ابن فرحون:⁹⁹³ أن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام، فمنها ما أدركناه، ومنها ما خفي علينا رعيّاً لمصالح العباد ودفعاً لمفاسدهم تفضلاً لا وجوباً. وهي تنقسم إلى خمسة أقسام: القسم الأول: شرع لكسر النفس بالعبادات. القسم الثاني: شرع لبقاء جبلة الإنسان كالإذن في المباحات المحصلة للراحة من الطعام والشراب. القسم الثالث: شرع لدفع الضرورات كاليباعات. القسم الرابع: شرع تنبيهاً على مكارم الأخلاق كالهبات والصدقات. القسم الخامس: وهو المقصود شرع للسياسة والزجر، وهو ستة أصناف:

الصنف الأول: شرع لصيانة الوجود كالقصاص، يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁹⁹⁴ الصنف الثاني: شرع لحفظ الإنسان كحد الزنا، قال تعالى: ﴿الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ

⁹⁹¹ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص108.

⁹⁹² جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص108.

⁹⁹³ ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج2، ص116.

⁹⁹⁴ البقرة: 179.

وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ ⁹⁹⁵ الصنف الثالث: شرع من الأحكام ما يصون به الأعراض، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ ⁹⁹⁶ الصنف الرابع: من الأحكام ما شرع لصيانة الأموال كحد السرقة، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ ⁹⁹⁷ الصنف الخامس: من الأحكام شرع لحفظ العقل كحد شرب الخمر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ⁹⁹⁸ الصنف السادس: من الأحكام شرع للردع والتعزير، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاسَّا﴾ ⁹⁹⁹.

وقد أورد ابن القيم آيات من القرآن الكريم وقام بتوجيهها توجيهاً يتفق مع السياسة الشرعية. وفيما يأتي بعض الأمثلة على ذلك:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ ¹⁰⁰⁰ وضح ابن القيم في إعلام الموقعين ¹⁰⁰¹ أن الإسلام نظم العلاقة الزوجية من خلال عدة أمور؛ تحديد عدد الطلقات، إذ ليس للرجل حق في إرجاع زوجته بعد الثالثة، فالمرأة لم تترك ورقة يلعب بها الرجل كيف يشاء، يطلق ويمسك، بل ضبط الأمر للراحة النفسية والاستقرار العاطفي لدى المرأة، وفي ذلك مصلحة، وبناء عليه فالسياسة لها دور في الناحية النفسية، ورفع المعنويات.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْتِ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ ¹⁰⁰² بين ابن القيم أن

⁹⁹⁵ النور: 2.

⁹⁹⁶ النور: 4.

⁹⁹⁷ المائدة: 38.

⁹⁹⁸ المائدة: 90.

⁹⁹⁹ المجادلة: 3.

¹⁰⁰⁰ الطلاق: 1.

¹⁰⁰¹ انظر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص92-93.

¹⁰⁰² النساء: 3.

الله عز وجل قصد من تعدد الزوجات المصلحة، سواء أكانت مصلحة عامة أم خاصة. فمثلاً للرجل أن يعدد إذا غلبت الشهوة عليه ولم ينتفع بواحدة.¹⁰⁰³

كذلك لأجل المصلحة العامة قد يمنع الحاكم جنده من الزواج من صنف معين من النساء، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ منع حذيفة بن اليمان من الزواج من نساء الفرس،¹⁰⁰⁴ وذلك خوفاً من وقوع النساء المسلمات في الفتنة.

وبناءً على فعل عمر رضي الله عنه، قد يمنع الولاة والحكام والقادة، ومن لهم دور في التأثير على سياسات البلاد وأمنها من الزواج من صنف معين من النساء سياسةً، إذ قد يترتب على هذا الزواج ضرر يضر الأمة بأسرها، خاصة أن الاستخبارات في هذا العصر باتت تستخدم المرأة في التوصل إلى خفايا الأمور.¹⁰⁰⁵

وفي آيات القذف والسرقه والقتل، يعلق ابن القيم بقوله: "كان من بعض حكمته سبحانه، أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال، كالقتل والجراح والقذف والسرقه، فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الإحكام وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر مع عدم المجاوزة لما يستحق الجاني من الردع."¹⁰⁰⁶

قال تعالى: ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾¹⁰⁰⁷ ويقول تعالى: ﴿ وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (139) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ (140) فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴾¹⁰⁰⁸ يقول ابن عباس رضي الله عنه: "اقترعوا فجرت الأفلام مع الجريمة، وعلا قلم زكريا الجريمة فكفلها زكريا."¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰³ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص103.

¹⁰⁰⁴ رواه البيهقي في سننه، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك. انظر البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج7، ص170.

¹⁰⁰⁵ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص110.

¹⁰⁰⁶ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2، ص111.

¹⁰⁰⁷ آل عمران: 44.

¹⁰⁰⁸ الصفات: 139-141.

¹⁰⁰⁹ أى أنهم اقترعوا على كفالة مريم أيهم يكفلها، فأخرج كل واحد منهم قلماً وألقوها كلها في الماء، فجرت أفلام الجميع مع الجريمة إلى أسفل، وارتفع قلم زكريا، فأخذها. انظر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379هـ)، ج5، ص294.

أورد ابن القيم في كتبه الحديث عن أهمية القرعة،¹⁰¹⁰ وأن الله عز وجل قد أقرها، ولم ينكرها، مع الاعتبار أنها ليست وسيلة لإثبات الحقوق أمام القضاء التي ينكرها المدعى عليه، لأن هذا لا يقول به أحد. والقرعة وجدت لحل مشكلة عند تساوي المرجحات، فالقرعة لم ترد في الشرع لإثبات حق ينكره الغير، وهو في ذمته على التحقيق لتتوب مناب الشهادة أو وثيقة مكتوبة وموقعة من قبل المدين والدائن. فالقرعة كما لاحظنا في الآيات والحديث أتت لحل مشكلة، وعليه فالقرعة من أدلة السياسة الشرعية، لأن السياسة تدبير للأمر بما يصلحه، والقرعة حل للمشكلة عند تساوي المرجحات، وفي هذا إصلاح لأمر الحياة.¹⁰¹¹

ومن النصوص القرآنية التي تدل على اعتبار العمل بالسياسة أيضاً ما حكى الله تعالى في سورة الكهف من أعمال الخضر التي اعترض عليه بسببها موسى عليهما الصلاة والسلام، لما ظهر له من مخالفتها للشرع، فلما نبأه بتأويلها وبين له ما قصده فيها من السياسة المبنية على المصلحة سلّم له.

قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله: "... قصة الخضر مع موسى لم تكن مخالفة لشرع الله وأمره، ... بل ما فعله الخضر هو مأمور به في الشرع بشرط أن يعلم من مصلحته ما علمه الخضر؛ فإنه لم يفعل محرماً مطلقاً، ولكن خرق السفينة وقتل الغلام وأقام الجدار؛ فإن إتلاف بعض المال لصالح أكثره هو أمر مشروع دائماً، وكذلك قتل الإنسان الصائل لحفظ دين غيره أمر مشروع... فهذه القضية تدل على أنه يكون من الأمور ما ظاهره فساد؛ فيحرّمه من لم يعرف الحكمة التي لأجلها فعل، وهو مباح في الشرع باطناً وظاهراً لمن علم ما فيه من الحكمة التي توجب حسنه وإباحته."¹⁰¹²

ومن النصوص القرآنية التي تدل على اعتبار العمل بالسياسة أيضاً قول الله سبحانه وتعالى في سورة التوبة: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾¹⁰¹³ فإن عقاب الثلاثة بالهجر على تخلفهم عن الغزو مع النبي > في تبوك، ومنعهم من قربان نسائهم وهو منع من أمور مباحة لهم في الأصل، مع الاكتفاء بقبول اعتذار غيرهم من المتخلفين، هو من مقتضيات السياسة الشرعية.

¹⁰¹⁰ انظر على سبيل المثال ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص421.

¹⁰¹¹ جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، ص111.

¹⁰¹² ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحارثي، مجموع الفتاوى (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1426هـ/2005م)،

ج14، ص264.

¹⁰¹³ التوبة: 118.

قال ابن العربي: "فيه دليل على أنَّ للإمام أن يُعاقب المذنب بتحريم كلامه على النَّاس أدباً له... وعلى تحريم أهله عليه." 1014

المبحث الثاني الهدى النبوي في السياسة الشرعية

كما أنه لم ترد أدلة خاصة من القرآن الكريم تدل على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية دلالة مباشرة، فكذلك الأمر بالنسبة للسنة النبوية الشريفة، فإنه كذلك لم ترد أدلة خاصة منها تدل على ذلك دلالة مباشرة. ولكن وجدت أعمال وأفعال للمصطفى > تؤيد العمل بالسياسة الشرعية، وتحكيمها فيما فيه نص من ناحية التطبيق، أو فيما لا نص فيه من مستجدات الحياة.

فمن أدلة السنة النبوية التي تدل على اعتبار العمل بالسياسة الشرعية ما يأتي:
الأول: ما ورد من أخذ الرجل بجريرة غيره: عن عمران بن الحصين أن ثقيفا كانت حلفاء لبني عقيل في الجاهلية فأصاب المسلمون رجلاً من بني عقيل ومعه ناقة له فأتوا به النبي صلى الله عليه وسلم. قال يا محمد. بما أخذتني وأخذت سائبة الحاج. قال أخذت بجريرة حلفائك ثقيف. وكانوا أسروا رجلين من المسلمين. فكان النبي > يمر وهو محبوس. فيقول يا محمد، إني مسلم. قال لو كنت قلت وأنت ملك أمرك، كنت قد أفلحت كل الفلاح. ثم إن رسول الله > بدا له أن يفديه بالثقيفيين ففداه رسول الله > برجلين من المسلمين وأمسك الناقة لنفسه. 1015 وذكر هذا الحديث أيضاً ابن العربي في أحكام القرآن عند الكلام عن قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ 1016.

1014 ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تعليق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ/2003م)، ج2، ص597.

1015 رواه النسائي في سننه، كتاب السير، باب قول الأسير إني مسلم. انظر النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، سنن النسائي الكبرى، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م)، ج5، ص175.

1016 البقرة: 192. انظر ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص153.

الثاني: أنه > لما أجلى يهود بني النضير من المدينة على أن لهم ما حملت الإبل من أموالهم غير الحلقة والسلاح، كان لأبي الحقيق مال عظيم بلسع مسك ثور (أى ملء جلد ثور) من ذهب وحلي وآنية مصوغة، فلما فتح رسول الله > خير، حاصر الحصن الذي فيه ابن أبي الحقيق فنزل فصالح على حقن دماء من في الحصن من المقاتلة والذرية على أن يخرجوا بذرايرهم ويخلوا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين ما كان لهم من مال وأرض، وعلى ترك البيضاء والصفراء والكرع إلا ثوباً على ظهر إنسان، فقال رسول الله > ويرث ذمة رسوله منكم إن كنتم موافقين شيئاً. فصالحوه على ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنانة ابن الربيع عم حبي بن أخطب واسمه سعيه، ما فعل مسك حبي الذي جاء به من بني النضير؟ فقال: أذهبته النفقات والحروب، فقال رسول الله >: العهد قريب والمال أكثر من ذلك. أرأيت إن وجدناه عندك أقتلك؟ قال نعم. فجاء رجل من اليهود إلى رسول الله > فقال له إني رأيت كنانة يطوف بهذه الخربة كل غداة، فأمر رسول الله > بالخربة فحفرت فأخرج منها بعض كنزهم ثم سأله عما بقي فأبى أن يؤديه، فأمر به الزبير بن العوام فقال عذبه حتى تستأصل ما عنده، فكان الزبير يقدح بزبد في صدره حتى أشرف على نفسه، ثم دفعه رسول الله > إلى محمد بن مسلمة فضرب عنقه بأخيه محمد بن مسلمة. وإنما فعل بكنانة لأن الكنز كان عنده وصاحب الكنز من بني قريظة وقتل معهم في غزوة الأحزاب.¹⁰¹⁷ وهذا من السياسة.

الثالث: أنه لما وقعت قصة الإفك وتكلم الناس بها، استشار رسول الله > علي بن أبي طالب وزيد بن حارثة رضي الله عنهما، فقال زيد: "أهلك يا رسول الله ولا نعلم إلا خيراً، أو لا نعلم منهم إلا خيراً". وهذا لكذب وباطل. "وأما علي رضي الله عنه فإنه قال: "يا رسول الله، إن النساء لكثير، وإنك لتقدر أن تستخلف، وأسأل الجارية فإنها تصدقك. فدعا رسول الله > بريرة ليسألها فقام إليها علي فضربها ضرباً شديداً وجعل يقول: "اصدقي رسول الله". فتقول: "والله ما أعلم إلا خيراً. وما كنت أعيب على عائشة شيئاً إلا أني أعجن فأمرها أن تحفظه فتنام عنه فتأتي الشاة فتأكله".¹⁰¹⁸ فهذا من السياسة لأنه ضربها لتقر بما عندها.

الرابع: ومن ذلك أن رسول الله > وجد في بعض غزواته رجلاً فاتمه بأنه جاسوس للعدو فعاقبه حتى أقر.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁷ انظر ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ/1994م)، ج3، ص325.

¹⁰¹⁸ محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الطبري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ)، ج2، ص113.

¹⁰¹⁹ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرائي، الذخيرة، حققه محمد حجي (بيروت: دار الغرب، 1994م)، ج10، ص45.

الخامس: ومن ذلك أنه > بلغه أن ناساً من المنافقين يشبّطون الناس عنه في غزوة تبوك، فبعث إليهم طلحة بن عبيد الله في نفر من أصحابه وأمرهم أن يحرقوا عليهم البيت، ففعل طلحة ذلك، واقتحم الضحّاك بن خليفة من ظهر البيت فانكسرت رجله، واقتحم أصحابه فأفلتوا.¹⁰²⁰

السادس: ومن ذلك ما روي أنه > حبس في تهمّة دم يوماً وليلة. وفي رواية أنه > حبس في تهمّة ساعة من نهار، وأنه > حبس رجلاً اتهمه المسروق بسرقة، وكان صاحبه في السفر.¹⁰²¹

السابع: ومن ذلك قوله >: "لقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام ثم أمر رجلاً فيصلي بالناس ثم انطلق معي رجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار."¹⁰²² وقال أيضاً: "لقد هممت أن أمر فتیاناً فيجمعون حطباً ثم أمر رجلاً فيصلي بالناس ثم أحضر إلى بيوت قوم لم يحضروا الصلاة فأحرقها عليهم."¹⁰²³

الثامن: من ذلك ما رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رجل يا رسول الله، إن لي جاراً يؤذيني. فقال رسول الله >: انطلق فأخرج متاعك إلى الطريق. فانطلق فأخرج متاعه، فاجتمع الناس إليه، فقالوا: ما شأنك؟ فقال: لي جار يؤذيني. فجعلوا يقولون: اللهم ألّعه، اللهم أخرجه، فبلغه ذلك فأتاه فقال: ارجع إلى منزلك، فوالله لا أؤذيك.¹⁰²⁴

التاسع: ومن أمثلة اجتهاده الحكيم > وسياسته الرشيدة في تصريف الأمور وبعد نظره وكياسته ما كان في عقد صلح الحديبية¹⁰²⁵ الذي عقده مع سهيل بن عمرو، مندوب المشركين من أهل مكة.

¹⁰²⁰ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1396هـ/1971م)، ج4، ص6.

¹⁰²¹ ابن فرحون، تبصرة الحكم، ج2، ص116.

¹⁰²² رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة. انظر أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1419هـ/1998م) ج1، ص412.

¹⁰²³ رواه الصنعاني، في مصنف عبد الرزاق، كتاب الصلاة، باب شهود الجماعة. انظر الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ) ج1، ص522.

¹⁰²⁴ رواه البخاري في الأدب المفرد، كتاب الجار، باب شكايه الجار. انظر البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط3، 1989م)، ص56.

¹⁰²⁵ حديث صلح الحديبية حديث طويل أخرجه البخاري في الجامع الصحيح المختصر، كتاب الشروط، باب الشروط والجهاد والمصالحة مع أهل الحرب. انظر البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج2، ص974، وما بعدها.

العاشر: ومنه أيضاً ما رواه أحمد والنسائي عن البراء رضي الله عنه قال: لقيت خالي أبا بردة ومعه الراية، فقال: أرسلني رسول الله > إلى رجل تزوج امرأة أبيه أن أقتله وأخذ ماله.¹⁰²⁶

الحادي عشر: ومنه ما أورده ابن أبي خيثمة في تاريخه وصححه يحيى بن معين من حديث معاوية بن مرة عن أبيه عن جده "أن رسول الله > بعثه إلى رجل عرس بامرأة أبيه، فضرب عنقه وخمس ماله."¹⁰²⁷

الثاني عشر: قصة المرأتين اللتين تنازعتا طفلاً أمام النبي سليمان عليه السلام وقوله "ايتوني بالسكين أشقه بينهما." فقالت الصغرى لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، ففضى به للصغرى.¹⁰²⁸

الثالث عشر: قال ابن قيم الجوزية في هذا الشأن:¹⁰²⁹ فقد حبس رسول الله > في تهمة، وعاقب في تهمة، لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم. فمن أطلق كل متهم وحلفه وخلّى سبيله مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض، وكثرة سرقاته، وقال: لا أخذه إلا بشاهدي عدل، فقله مخالف للسياسة الشرعية.

وقد منع النبي > الغال من الغنيمة، وحرّق متاعه هو وخلفاؤه من بعده، ومنع القاتل من السلب لما أساء شافعه على أمير السرية فعاقب المشفوع له عقوبةً للشفيع. وعزم على تحريق بيوت تاركي الجمعة والجماعة.

وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه، وشرع فيه جلدات، نكالاً وتأديباً. وأضعف الغرم على كاتم الضالة عن صاحبها. وقال في تاركي الزكاة "إنّا أخذوها منه وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا." وأمر بكسر دنان الخمر، وأمر بكسر القدور التي طبخ فيها اللحم الحرام. ثم نسخ عنهم الكسر، وأمرهم بالغسل.

وأمر عبد الله بن عمرو بتحريق الثوبين المعصفرين، فسجر بهما التنور. وأمر المرأة التي لعنت ناقثها أن تخلي سبيلها. وأمر بقتل شارب الخمر بعد الثالثة أو الرابعة. ولم ينسخ ذلك ولم يجعله حداً لا بد منه، بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام. ولذلك زاد عمر رضي الله عنه في الحد عن الأربعين ونفى فيها.

¹⁰²⁶ رواه النسائي في سننه، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح ما نكح الآباء. انظر النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، السنن الكبرى، تحقيق د. عبد الرحمن البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م)، 3، ص307؛ ورواه أحمد في مسنده، كتاب من مسند بني هاشم، باب مسند عبد الله بن العباس. انظر ابن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ط.، ط.س.)، ج1، ص300.

¹⁰²⁷ رواه البيهقي في سننه، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب وجوب الخمس في الغنيمة والفيء. انظر البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج6، ص295.

¹⁰²⁸ الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب إذا ادعت المرأة ابناً. انظر البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج6، ص2485، وفي هذا الحديث يقول أبو هريرة رآه: والله إن سمعت بالسكين قط إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية.

¹⁰²⁹ انظر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص18-21.

وأمر بإمساك اليهودي الذي أومأت الجارية برأسها أنه رضخها بين حجرين، فأخذ فأقرّ فرضخ رأسه. وهذا يدل على جواز أخذ المتهم إذا قامت قرينة التهم، والظاهر أنه لم تقم عليه بينة، ولا أقرّ اختياراً منه للقتل، وإنما هدد أو ضرب فأقرّ.

المبحث الثالث

هدي الخلفاء الراشدين في السياسة الشرعية

الخليفة الأول سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه:

فمن ذلك اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة. أخرج البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما توفي النبي >، استخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر لأبي بكر: "كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله >: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا "لا إله إلا الله"، فمن قال "لا إله إلا الله" عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله." فقال أبو بكر: "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. فإن الزكاة حق المال. والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله >، لقاتلتهم على منعه." فقال عمر: "فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق."¹⁰³⁰

ومن اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه في المجال السياسي أيضاً أنه رضي الله عنه أنشأ بالاجتهاد مبدأ ولاية العهد، لكنه لم يجعله عهداً إلى أحد من أولاده، ولم يقره نظاماً وراثياً في ذريته، ولا في كبار السن أو الأعيان من عشيرته، بل عهد بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أحد اثنين كان يراها أحق بذلك الأمر. فأما الآخر فهو علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ثم استشار أهل الرأي وكشف للمستشارين عن وجهة نظره في عمر وعلي رضي الله عنهما، وتفضيله الأول على الثاني لولاية هذا الأمر¹⁰³¹ لأسباب كثيرة، فقال: "إن علياً إذا اعترضته عقبة حاول أن يقتحمها، فإذا كسرهما، وإما كسرتة. إنما عمر فإنه إذا صادفته العقبة دار لها. وهكذا استقر الرأي على أن يكتب بعهدته إليه، كرؤية سياسية تحقق المصلحة، بينما تواجه الدولة الإسلامية آنذاك رسالتها الجسورة في نشر الإسلام في الشرق والغرب، وتستدرج

¹⁰³⁰ الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبي قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة. انظر البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، ج6، ص2538، وفي رواية "عناً" بدلاً من "عقلاً": وهي أنثى الماعز التي لم تبلغ سنة. والعقال على رأي البعض هو الحبل الذي يربط به البعير... أو المراد به زكاة عام على ما قال النووي إنه قول أهل اللغة وقول جماعة من الفقهاء. وعلى الرأي الأول مبالغة وعلى الثاني تعسف لغوي.*

¹⁰³¹ عبد الرحمن تاج، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، ص165.

إلى حروب ضارية في فارس والروم، على أن قيمة ولاية العهد القانونية لا تعدو أن تكون بمثابة ترشيح من السلف للخلف.¹⁰³²

ومن ذلك أن أبا بكر رضي الله عنه حرّق اللوطية، وأذاقهم حر النار في الدنيا قبل الآخرة، وكذلك قال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللوطي فله ذلك. فإن خالد بن الوليد رضي الله عنه كتب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "أنه وجد في بعض نواحي العرب رجل ينكح كما تنكح المرأة"، فاستشار الصديق أصحاب رسول الله >. وفيهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكان أشدهم قولاً، فقال: "إن هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا واحدة، فصنع الله بهم ما قد علمتم. أرى أن يحرقوا بالنار." فكتب أبو بكر إلى خالد أن يحرق، فحرقه. ثم حرقهم عبد الله بن الزبير في خلافته. ثم حرقهم هشام بن عبد الملك.¹⁰³³ ومن ذلك أيضاً قيام أبي بكر الصديق رضي الله عنه بجمع القرآن العظيم.¹⁰³⁴

الخليفة الثاني سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

إنه أول من عس في عمله بالمدينة وحمل الدرة وأدب بها، وهو أول من مسح السواد وأرض الجبل ووضع الخراج على الأرضين والجزية على جماجم أهل الذمة فيما فتح من البلدان، وهو أول من مصر الأمصار: الكوفة والبصرة والجزيرة والشام ومصر والموصل، وأنزلها العرب، وخط الكوفة والبصرة خططاً للقبائل، وأول من استقصى القضاة في الأمصار، وهو أول من دون الديوان، وهو أول من حمل الطعام في السفن، واتخذ عمر دار الدقيق، فجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج إليه، ووضع في طريق السبل ما بين مكة والمدينة ما يصلح من ينقطع به ويحمل من ماء إلى ماء، وهدم عمر مسجد رسول الله >، وزاد فيه وأدخل دار العباس بن عبد المطلب فيما زاد، ووسعه وبناه لما كثر الناس بالمدينة.¹⁰³⁵

¹⁰³² عبد الله محمد محمد القاضي، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، ص100.

¹⁰³³ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ص21.

¹⁰³⁴ ذكره ابن حجر في فتح الباري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن. انظر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل،

فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج9، ص9-13.

¹⁰³⁵ محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968م)

ج3، ص282-283.

ومن ذلك أيضاً أمر عمر رضي الله عنه بتحريق قصر سعد بن أبي وقاص، لما بلغه أنه احتجب عن الخروج للحكم بين الناس.¹⁰³⁶ ومن ذلك أيضاً أمره رضي الله عنه بتحريق حانوت رويشد الثقفي، وقال له: "أنت فويسق، ولست برويشد."¹⁰³⁷

ومن ذلك حلق عمر رأس نصر بن حجاج، ونفاه من المدينة لتشيب النساء به. وضرب صبيغ بن عسل التميمي على رأسه، لما سأل عما لا يعنيه. وصادر أموال عماله (ولاته) فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل، واختلط ما يختصون به بذلك. فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين. وألزم الصحابة أن يقلوا الحديث عن رسول الله > لما اشتغلوا به عن القرآن، سياسة منه.¹⁰³⁸

ومن ذلك: اختياره للناس الأفراد بالحج، ليعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصوداً. فظن بعض الناس أنه نهي عن المتعة، وأنه أوجب الأفراد.¹⁰³⁹

ومن اجتهادات عمر السياسية أنه كان يجعل غنائم الأرض وقفاً على مصالح المسلمين، ينتفع بثمراتها الأولون، ولا يحرم منها من يجيء بعدهم، ومن ذلك ما أخرجه البخاري عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر رضي الله عنه قال: لولا آخر المسلمين ما فتحت عليهم قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر.¹⁰⁴⁰ وهكذا فعل عمر بسواد العراق، أبقاه على المصالح العامة، وفرض فيه وظيفة الخراج.

ومن أعماله الاجتهادية أنه خالف ما كان عليه أبو بكر الصديق رضي الله عنه في بعض أبواب السياسة المالية. فقد كان أبو بكر رضي الله عنه يسوي بين الناس في العطاء والأرزاق، وميزهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالسابقة إلى الإسلام والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم.¹⁰⁴¹

وقد سألته رضي الله عنه نصارى تغلب أن يرفع عنهم الجزية، وأن يأخذ بدلها صدقة كصدقة المسلمين، إلا أنها مضاعفة، فقبل منهم ذلك، وقال: هي جزية، فليسموها ما شاءوا.¹⁰⁴²

¹⁰³⁶ انظر أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، المحلى (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1351هـ)، ج9، ص370.

¹⁰³⁷ رواه الصنعاني في مصنفه، كتاب أهل الكتاب، باب بيع الخمر. انظر الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن الهمام، مصنف عبد

الرزاق، ج6، ص77.

¹⁰³⁸ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص22.

¹⁰³⁹ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص25.

¹⁰⁴⁰ رواه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب أوقاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأرض الخراج ومزارعتهم ومعاملاتهم.

انظر البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج2، ص822.

¹⁰⁴¹ القاسم أبو عبيد بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق وتعليق أبو أنس سيد بن رجب (المنصورة: دار الهدى النبوي للنشر والتوزيع،

ط1، 1428هـ/2007م)، ج1، ص332.

¹⁰⁴² القاسم أبو عبيد بن سلام، كتاب الأموال، ج2، ص213.

ومن ذلك ما فعله عمر رضي الله عنه من قطعه الشجرة التي تمت تحتها مبايعة الرسول > بيعة الرضوان، لما وجد الناس في خلافته يذهبون إليها ويصلون عندها،¹⁰⁴³ وقال: أراكم أيها الناس رجعتم إلى العزى¹⁰⁴⁴ سداً لذريعة الشرك، في أن يتمادى قوم في تقديس هذه الشجرة، فيعبدونها كما عبدوا الأحجار من قبل. ويروي ابن تيمية أن عمر رضي الله عنه إذا رأى المسلمين يتناوبون مكاناً يصلون فيه لكونه موضع نبي ناههم عن ذلك فقال: إنما هلك من كان قبلكم باتخاذ آثار أنبيائهم مساجد.¹⁰⁴⁵

وكثيراً ما قيد عمر بن الخطاب رضي الله عنه المباح بقيد يحقق مصلحة عامة. ومن ذلك منعه شراء اللحوم في يومين متتاليين لقلّة في اللحوم رآها في بعض أيام خلافته. فعمد إلى هذا المنع وأوجبه. ويروى أنه كان يأتي مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع، ولم يكن بالمدينة مجزرة غيرها، فإذا رأى رجلاً اشترى لحماً يومين متتابعين ضربه بالدرّة وقال: "ألا طويت بطنك يومين؟"¹⁰⁴⁶ حتى يكون هناك مال لتداوله بين الناس.

ومن ذلك منعه كبار الصحابة من التزوّج بالكتايبات، مع أن هذا أمر لم يمنعه الشرع. لما تزوّج حذيفة رضي الله عنه يهودية فكتب إليه عمر رضي الله عنه أن يفارقها. فقال إني أخشى أن تدعوا المسلمين وتكحوا المومسات. وهذا من عمر رضي الله عنه على طريق التنزيه والكرهية. ففي رواية أخرى أن حذيفة كتب إليه: أحرام هي. قال لا، ولكنني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن.¹⁰⁴⁷ وذلك من قبيل السياسة الشرعية، وكان إذا انتهى في شيء برأيه يقول: "هذا ما أقوله برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، وأستغفر الله."¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج7، ص448.

¹⁰⁴⁴ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، ط2، 1416هـ/1996م)، ج1، ص59-60*.

¹⁰⁴⁵ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم أبو العباس الحارثي، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق د. محمد السيد الجليلند (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ط2، 1404هـ)، ج2، ص151.

¹⁰⁴⁶ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (الاسكندرية: دار ابن خلدون، د.ط.، 1416هـ/1996م)، ص68*.

¹⁰⁴⁷ البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج7، ص172.

¹⁰⁴⁸ انظر علي بن حسان الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989م) ج10، ص517*.

هذا هو عمر بن الخطاب الذي نلمس اجتهاداته في مجالات عدة والذي قال عنه رسول الله >: "عمر معي، وأنا مع الحق... والحق بعدي مع عمر حيث كان."¹⁰⁴⁹ وقال >: "إن الله وضع الحق على لسان عمر يقول به."¹⁰⁵⁰

الخليفة الثالث سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه:

ومن اجتهاداته السياسية: أنه لما خاف على الأمة أن يختلفوا في القرآن ويفترق الناس فيه، أمر رضي الله عنه بتحريق المصاحف وجمع الأمة على مصحف واحد لما رأى لهم من المصلحة في ذلك، ووافق الصحابة عليه ورأوا ذلك مصلحة للأمة،¹⁰⁵¹ ورأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم، وأبعد من وقوع الاختلاف، ففعلوا ذلك، ومنعوا الناس من القراءة بغيره. وهذا كما لو كان للناس عدة طرق إلى البيت، وكان سلوكهم في تلك الطرق يوقعهم في التفرق والتشتت، ويطمع فيهم العدو، فرأى الإمام جمعهم على طريق واحد، وترك بقية الطرق، جاز ذلك، ولم يكن فيه إبطال لكون تلك الطرق موصلة إلى المقصود، وإن كان فيه نهي عن سلوكها لمصلحة الأمة.¹⁰⁵²

ومن ذلك ما رآه من توريث المرأة من زوجها الذي طلقها ثلاثاً في مرض موته فراراً من إرثها فيه وذلك معاملته له بنقيض قصده وحتى لا يتخذ الناس ذلك ذريعة للفرار من إرث الزوجة، فهو من قبيل سد الذريعة.¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁹ انظر أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ط1، 1415م)، ج3، ص105.

¹⁰⁵⁰ الحديث رواه أحمد في مسنده، كتاب، باب حديث أبي ذر الغفاري. انظر أحمد، بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج35، ص221.

¹⁰⁵¹ انظر ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج9، ص21.

¹⁰⁵² ذكره ابن حجر في فتح الباري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن. انظر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج9، ص15.

¹⁰⁵³ انظر ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحارثي أبو العباس، الفتاوى الكبرى، تحقيق حسنين محمد مخلوف (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1386هـ)، ج4، ص403.

الخليفة الرابع سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

ومن اجتهاداته السياسية أنه لما بعثه رسول الله > هو والزبير بن العوام في أثر المرأة التي أعطاها حاطب بن أبي بلتعة كتاباً وجعل لها عليه جعلاً على أن توصله إلى قريش يخبرهم في الكتاب بما عزم عليه رسول الله > من المسير إليهم في غزوة الفتح فجاء الخبر لرسول الله صلى الله عليه وسلم من عند الله، فخرج علي بن أبي طالب والزبير بن العوام رضي الله عنهما في أثر المرأة حتى أدركاها، فاستنزلاها والتمسا في رحلها الكتاب فلم يجدا شيئاً، فقال لها علي رضي الله عنه: "أحلف بالله ما كذب رسول الله ولا كذبنا. ولتخرجن هذا الكتاب أو لنكشفنك."¹⁰⁵⁴ فلما رأت الجد منه استخرجت الكتاب من قرون رأسها، وكانت قد جعلته في شعرها وقتلت عليه قرونها، فدفعته إليه، فأتى به رسول الله >، واعتذر حاطب بأنه فعل ذلك مصانعةً لهم لما له عندهم من ولد وأهل ومال، فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾¹⁰⁵⁵ فالطريق التي استخرج بها الكتاب من السياسة الشرعية وهي التهديد والإرعاب.

ومن ذلك ما وقع لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه في بعض الحكومات، وذلك أن رجلين من قريش دفعا إلى امرأة من قريش مائة دينار وديعة وقالوا لها: لا تدفعيها إلى واحد منا دون صاحبه، فلبثا حولاً وجاء أحدهما، فقال: إن صاحبي قد مات، فادفعي إلي الدنانير، فأبت وقالت: إنكما قلتما لي لا تدفعيها إلى واحد منا دون صاحبه، فتشفع إليها بأهلها وجيرانها وتلطف بها حتى دفعتها إليه. ثم جاء الآخر بعد ذلك فقال: ادفعي إلي الدنانير، فقالت: إن صاحبك جاء وادعى أنك قد مت، ودفعتها إليه. فترافعا إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فعلم أنهما قد مكرتا بها. فقال علي: أليس قد قلتما لها لا تدفعيها إلى واحد منا دون صاحبه؟ فقال: بلى، قال: فاذهب فجئ بصاحبك حتى تدفعها إليكما، فذهب ولم يرجع.¹⁰⁵⁶

ومن ذلك تفريق الشهود إذا استراب القاضي منهم، كما وقع لعلي رضي الله عنه أيضاً، وذلك إن شاباً شكاً إلى علي رضي الله عنه نفراً، فقال إن هؤلاء خرجوا مع أبي في سفر فعادوا ولم يعد أبي. فسألته عنهم، فقالوا مات، فسألته عن ماله، فقالوا ما ترك شيئاً، وكان معه مال كثير. وترافعا إلى شريح فاستحلفهم، وخلي سبيلهم. فدعا علي بالشرط، فوكل بكل رجل رجلين، وأوصاهم ألا يمكنوا بعضهم أن يدنو من بعض، ولا يدعو أحداً يكلمهم. ودعا كاتبه ودعا أحدهم، فقال أخبرني عن أبي هذا الفتى، في أي

¹⁰⁵⁴ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص12.

¹⁰⁵⁵ الممتحنة: 1.

¹⁰⁵⁶ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص44.

يوم خرج معكم، وفي أي منزل نزلتم، وكيف كان سيركم، وبأي علة مات، وكيف أصيب بماله. وسأله عمن غسله، ودفنه، ومن تولى الصلاة عليه، وأين دفن، ونحو ذلك، والكاتب يكتب. ثم كبر علي، فكبر الحاضرون، والمتهمون لا علم لهم إلا أنهم ظنوا أن صاحبهم قد أقر عليهم. ثم دعا آخر بعد أن غيب الأول عن مجلسه، فسأله كما سأل صاحبه. ثم الآخر كذلك، حتى عرف ما عند الجميع. فوجد كل واحد منهم يخبر بضد ما أخبر به صاحبه، ثم أمر برد الأول، فقال يا عدو الله، قد عرفت غدرك وكذبك بما سمعت من أصحابك. وما ينجيك من العقوبة إلا الصدق. ثم أمر به إلى السجن، وكبر، وكبر معه الحاضرون. فلما أبصر القوم الحال، لم يشكوا أن صاحبهم أقر عليهم. فدعا آخر منهم، فهدده، فقال يا أمير المؤمنين، والله لقد كنت كارهاً لما صنعوا. ثم دعا الجميع، فأقروا بالقصة، واستدعى الذي في السجن، وقيل له قد أقر أصحابك، ولا ينجيك سوى الصدق، فأقر بمثل ما أقر به القوم فأغرمهم المال وأقاد منهم بالقتيل.¹⁰⁵⁷ وهذا من السياسة الحسنة.

ومن ذلك أن رجلاً ضرب رجلاً على رأسه فادعى المضروب أنه أخرس ورفع القضية إلى علي رضي الله عنه، فقال: يخرج لسانه وينخس بإبرة، فإن خرج الدم أحمر فهو صحيح اللسان، وإن خرج أسود فهو أخرس.¹⁰⁵⁸*

ومن ذلك أنه قيل لعلي رضي الله عنه في فداء أسرى المسلمين من أيدي المشركين فقال: افدوا منهم من كانت جراحه بين يديه دون من كانت وراءه فإنه فارٌّ.¹⁰⁵⁹

ومن ذلك أن علياً رضي الله عنه قضى في مولود ولد وله رأسان وصدران في حق واحد، وقيل له أيورث ميراث اثنين أو ميراث واحد؟ فقال: يترك حتى ينام ثم يصاح به، فإن انتبها معاً كان له ميراث واحد، وإن انتبه واحد وبقي واحد له ميراث اثنين. وحرص ابن القيم على بيان طبيعة هذه الإجراءات فقال: "إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر أجر. ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين."¹⁰⁶⁰ وقال أيضاً: "وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة."¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁷ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 71-72.

¹⁰⁵⁸ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 73.

¹⁰⁵⁹ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 73.

¹⁰⁶⁰ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 25.

¹⁰⁶¹ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 25-26.

ومن ذلك تحريق علي رضي الله عنه الزنادقة الرافضة، وهو يعلم سنة رسول الله > في قتل الكافر، ولكن لما رأى أمراً عظيماً جعل عقوبته من أعظم العقوبات، ليزجر الناس عن مثله، ولذلك قال:

لما رأيت الأمر منكراً أجبت ناري ودعوت قنبراً

وقنبر غلامه. وهذا الذي ذكرناه: جميع الفقهاء يقولون به في الجملة، وإن تنازعوا في كثير من موارد. 1062

الخاتمة

وبهذا علمنا أن العمل بالسياسة الشرعية أمر لا ينكره الشرع بما توفر في هذا البحث من الحجج والأدلة التي تفيد العمل به من النصوص الشرعية من القرآن، وكذلك من الهدي النبوي وهدي الخلفاء الراشدين الذين قال عنهم رسول الله >: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي. تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ. 1063

1062 ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص27.

1063 انظر محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري، تحفة الأحمدي شرح جامع الترمذي، كتاب الجمعة، باب ما جاء في أذان الجمعة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ/1990م)، ج3، ص40.

المراجع والمصادر

- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، ط2، 1416هـ/1996م).
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (الاسكندرية: دار ابن خلدون، د.ط..، 1416هـ/1996م).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تعليق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ/2003م).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم أبو العباس الحراني، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق د.محمد السيد الجليلند (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ط2، 1404هـ).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني أبو العباس، الفتاوى الكبرى، تحقيق حسنين محمد مخلوف (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1386هـ).
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد الحراني، مجموع الفتاوى (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1426هـ/2005م).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1351هـ).

ابن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ط..، ط.س.).

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968م).

ابن فرحون، برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم ابن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد اليعمرى، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه وكتب حواشيه الشيخ جمال مرعشلي (لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ/2001م)

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، د.ط..، 1973م)
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق د.محمد جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدني، د.ط..، د.س.).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ/1994م).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1396هـ/1971م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1419هـ/1998م).

أبو عبيد، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق وتعليق أبو أنس سيد بن رجب (المنصورة: دار الهدي النبوي للنشر والتوزيع، ط1، 1428هـ/2007م).

البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، الأدب المفرد، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط3، 1989م).

البیهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ط1، 1414هـ/1994م)

تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (القاهرة: بدون ناشر، بدون طبعة، 1415هـ)

الرفاعي، جميلة عبد القادر شعبان، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية (إربد، الأردن: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط1، 2004).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، وشرحه فضيلة الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، ط).

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ).

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسني (القاهرة: دار الحرمين، ط1، 1415م).

الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، تاريخ الطبري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ).
العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379هـ).

القاضي، عبد الله محمد محمد، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق (طنطا، مصر: مطبعة دار الكتب الجامعية الحديثة، 1410هـ/1989م)

القراقي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، حققه محمد حجي (بيروت: دار الغرب، 1994م).

المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ/1990م).

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، سنن النسائي الكبرى، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م).

الهندي، علي بن حسان الدين المتقي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989م).

المحور الثالث

قضايا معاصرة متفرقة

البحث الأول

الانتحار من منظور الإسلام

أ.د. الدكتور عارف علي عارف د. أعمار فطان

ملخص البحث

تمثل ظاهرة الانتحار إحدى الظواهر الخطيرة التي تهدد استقرار الأفراد والمجتمعات في العالم أجمع. فلقد دلت الإحصاءات الرسمية الصادرة عن منظمة الصحة العالمية أن حالات الانتحار التي تقع كل عام تتعدى عتبة 800 ألف حالة سنوياً، وهي في ازدياد مستمر وقد تصل إلى مليون شخص كل عام. كما قدرت حالات محاولة الانتحار في إقليم كردستان الفيدرالي ما بين أعوام 1991م و2006م بـ: 4 آلاف و195 حالة. أما في مدينة السليمانية فقد قدرت حالاته بحوالي 750 حالة سنوياً. ولقد جاء هذا البحث لدراسة ظاهرة الانتحار، وبيان خطورته على الفرد وسلامة النسيج المجتمعي، ثم بيان حكمه عند العلماء عموماً، مع بيان أدلة تحريمه في القرآن والسنة وإجماع العلماء، وذكر الأدلة الشرعية في بيان عظم هذا الجرم وجزائه في الدنيا والآخرة. ومن خلال تتبع الباحث لهذه الظاهرة فقد أمكنه الوقوف على أهم الأسباب والدوافع التي تغذي هذه الظاهرة والتي تعود إلى دوافع اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وثقافية، وتربوية، وأخيراً دوافع دينية.

مقدمة

أعطى الشارع الحكيم النفس البشرية مكانة عليية حيث إنها محل التكليف، فجعل الحفاظ عليها من مقاصده الرئيسية، وأولى كل ما يؤثر عليهما إيجاباً أو سلباً اهتماماً كبيراً، فأمر بكل ما يرقى بها ويحافظ عليها

وعلى سلامتها سواء ما يتعلق بأصل وجودها أو ما كان تكميلياً تحسينياً لكل عمل تتعاطاه، ونهى عن كل ما يضر بها في أصل بقائها أو يؤثر على نشاطها ويهوي بها إلى الدنيا وسوء المنقلب.

وأعظم ذنب وجرم مادي في حق النفس البشرية إزهاقها بغير وجه حق، كما أن أعظم ذنب روحي نحوها الكفر والشرك، لذلك تضافرت النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية على بيان جرم قتل النفس وعظيم عقوبته في الدنيا والآخرة، وحذرت من ذلك أشد التحذير، وجعلت قتل الإنسان لنفسه من أعظم الانتهاكات، وقمة اليأس من رحمة الله تعالى وهو أرحم بعباده من الأم بولدها. ومع ذلك عرف عصرنا الذي نعيش فيه رغم التطور الهائل الذي يعد أهم سماته بروز ظاهرة الانتحار على نطاق واسع، فلا يخل منه بلد سواء ممن يعيش أهله أرغد عيش، أو ممن يسامون أنواع الذل والهوان. وعرفت الأقطار الإسلامية انتشاراً غريباً لهذه الظاهرة حيث تبين الإحصاءات الرسمية تصاعداً لها في عدة مجتمعات لأسباب عديدة سأذكرها في صلب البحث. لذلك أجمعت أمري على دراسة هذه المشكلة العويصة، وركزت على القطر العراقي عموماً، ومدينة السليمانية خصوصاً لمعرفة ما بها إذ إنها مسقط رأسي، فضلاً عن انتشار الانتحار في هذه المدينة على صغرها مما يدفع الباحث الحريص إلى محاولة دراستها، وبيان أسبابها المغذية لها، وإيجاد حلول ناجعة تقضي عليها أو على الأقل تقلل منها. وسأذكر بعض المعلومات المتعلقة بمدينة السليمانية بالعراق نموذجاً.

ولقد قسمت بحثي هذا إلى مقدمة وستة محاور ثم خاتمة، وهي كالآتي:

مقدمة

المحور الأول: تعريف الانتحار.

المحور الثاني: أنواعه وصوره.

المحور الثالث: حكم الانتحار.

المحور الرابع: حكم التحريض والمساعدة على الانتحار في الشريعة والقانون.

المحور الخامس: حجم الظاهرة في عالم اليوم: إحصاءات وأرقام.

المحور السادس: أسباب الانتحار ودوافعه في مدينة السليمانية.

الخاتمة.

المحور الأول: تعريف الانتحار

لغة:

الانتحار كلمة مشتقة من كلمة "نحر" أي ذبح أو قتل أي قتل نفسه أو ذبحها، يقال: انتَحَرَ الرجل، أي نَحَرَ نفسه.. وانتَحَرَ القومُ على الشيء، إذا تَشَاخَوْا عليه حِرْصاً. وتَنَاحَرُوا في القتال: أي قتل بعضهم بعضاً¹⁰⁶⁴.

أما ما يقابلها في اللغة الإنجليزية فهي كلمة "suicide" وهي مشتقة من كلمة لاتينية تتكون من جزئين "sui" بمعنى النفس أو الذات و"caeder" بمعنى القتل أي قتل النفس.

اصطلاحاً:

أما في اصطلاح العلماء فالانتحار يطلق على قتل النفس بأداة ما¹⁰⁶⁵. وقيل أيضاً في تعريفه: اعتداء إرادي ضد الذات يؤدي إلى الموت.

ولم يستعمله الفقهاء المتقدمون بهذا المعنى، لكنهم عبروا عنه بقتل الإنسان نفسه، وإن كان قد ورد لفظ الانتحار في بعض الأحاديث النبوية، منه ما رواه أبو هريرة س قال: "شهدنا مع رسول الله > خير فقال > لرجل ممن معه يدعي الإسلام: «هذا من أهل النار». فلما حضر القتال قاتل الرجل من أشد القتال وكثرت به الجراح فأثبته، فجاء رجل من أصحاب النبي >، فقال يا رسول الله: "أرأيت الذي تحدثت أنه من أهل النار قد قاتل في سبيل الله من أشد القتال فكثرت به الجراح". فقال النبي >: «أما إنه من أهل النار». فكاد بعض المسلمين يرتاب فبينما هو على ذلك إذ وجد الرجل ألم الجراح فأهوى بيده إلى كنانته فانتزع منها سهماً فانتحر بها فاشتد رجال من المسلمين إلى رسول الله > فقالوا: "يا رسول الله صدق الله حديثك قد انتحر فلان فقتل نفسه". فقال رسول الله >: «يا بلال قم فأذن لا يدخل الجنة إلا مؤمن وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»¹⁰⁶⁶.

ويرى علماء الاجتماع أن الانتحار يمكن أن يكون فعلاً عقلياً ذو أهداف أخلاقية أو اجتماعية أو دينية أو إنسانية، كالذين يضحون بأنفسهم من أجل الحرية، أو القيم التي يؤمنون بها.

تعريف الانتحار عند علماء الاجتماع:

¹⁰⁶⁴ الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح في اللغة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1999م)، ج2، ص197؛ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1979م)، ج5، ص400؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، **الإفريقي، لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت)، ج5، ص195.

¹⁰⁶⁵ قلعه جي، محمد رواس، **معجم لغة الفقهاء** (بيروت: دار النفائس، ط1، 1996م)، ص91.

¹⁰⁶⁶ البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م)، كتاب القدر، باب العمل بالخواتيم، ج6، ص2436، رقم الحديث 6232.

تعد دراسات "إميل دور كايم" حول الانتحار أول نموذج متكامل للبحث الاجتماعي في هذا الموضوع، وقد وضع تعريفاً أولياً لهذه الظاهرة وهو أن الانتحار يشير إلى الموت الذي يرجع بصورة مباشرة أو غير مباشرة لفعل إيجابي أو سلبي قام به الشخص المنتحر، ولكن دور كايم عدل عن هذا التعريف لأنه رأى أنه قد أغفل خاصية أساسية للانتحار هي أنه لا بد أن يكون مقصوداً، وقد صاغ تعريفاً بديلاً مؤداه أن الانتحار يشير إلى كل حالات الموت التي تكون نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لفعل سلبي أو إيجابي قام به المنتحر نفسه وهو يعلم أنه سيؤدي إلى هذه النتيجة¹⁰⁶⁷.

تعريف الانتحار عند علماء النفس:

يرى علماء النفس أن الانتحار هو شكل من أشكال العقاب الذاتي وهو الرغبة في الموت موجهة نحو الغير تتقبل من الذات، وهذا ما تؤيده نظرة علم النفس المرضي فيما يخص السلوك الانتحاري حيث إنه يعبر عن الرغبة في الموت. هذه النظرية ترى أن الانتحار هو فعل يهدف إلى قتل الذات لتجنب قتل الآخر وأن الانتحار ليس نتيجة لعصاب أو دهان بل هو نتيجة لميلاخوليا¹⁰⁶⁸ أو اضطراب نرجسي¹⁰⁶⁹ خطير¹⁰⁷⁰.

المحور الثاني: أنواع الانتحار وصوره

سأعرض في هذا المحور بيان أنواع وصور الانتحار عند الفقهاء وعلماء الاجتماع وعلماء النفس مع التمثيل لذلك قدر المستطاع.

أولاً: أنواع الانتحار وصوره عند الفقهاء

¹⁰⁶⁷ محمد، علي محمد، المفكرون الاجتماعيون (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، د.ت)، ص198.

¹⁰⁶⁸ تعرف بالسوداء، والاكتئاب: وقد ظل استخدام هذا التعبير سائداً في الكتابة والتراث القديم للطب النفسي ليحل محله حالياً كلمة الاكتئاب Depression، وإلى هذا الأصل X ميلانخوليا Z يعود التعبير الشعبي الدارج عن المرض العقلي بوصفه X مانخوليا. انظر: الشربيني، لطفي، معجم مصطلحات الطب النفسي (الكويت: مركز تعريب العلوم الصحية، د.ط، د.ت)، ص110.

¹⁰⁶⁹ الاشتقاق هنا من الأسطورة الإغريقية حول نرجس "Narcissus" الشاب الذي وقع في غرام صورته التي رآها منعكسة من سطح المياه، واستخدم فرويد تعبير النرجسية Narcissism لمفهوم الحب المرضي للذات، واضطراب الشخصية النرجسية يعني الأنانية. انظر: الشربيني، معجم مصطلحات الطب النفسي، ص119.

¹⁰⁷⁰ ELHZABETH ROUDINISCO ET MICHEL PLON: Dictionnaire De la psychoralyse. Foyard. France, 1979.

الانتحار نوع من القتل يتحقق بوسائل مختلفة، ويتنوع بأنواع متعددة كالقتل، ولقد قسمه العلماء إلى أنواع بحسب نظرهم إليه وتخصصهم في العلم الذي يدرسونه.

أما الفقهاء، فلقد نظروا إليه من جانبين: الانتحار بالفعل، والانتحار بالترك. فإذا كان إزهاق الشخص نفسه بإتيان فعل منهي عنه، كاستعمال السيف أو الرمح أو البندقية، أو تناول السم، أو إلقاء نفسه من شاهق، أو في النار ليحترق، أو في الماء ليغرق، وغير ذلك من الوسائل، فهو انتحار بطريق الإيجاب.

وإذا كان الإزهاق بالامتناع عن الواجب، كالامتناع من الأكل والشرب وترك علاج الجرح الموثوق ببرئه بما فيه من خلاف سيأتي، أو عدم الحركة في الماء أو في النار أو عدم التخلص من السبع الذي يمكن النجاة منه، فهو انتحار بطريق السلب¹⁰⁷¹.

والتقسيم الثاني يرجع إلى إرادة المنتحر، وهو نوعان أيضاً: الانتحار عمداً والانتحار خطأً. فإذا ارتكب الشخص عملاً حصل منه قتل نفسه، وأراد النتيجة الحاصلة من العمل، يعتبر القتل انتحاراً عمداً. كرمي نفسه بقصد القتل مثلاً. وإذا أراد صيداً أو قتل العدو فأصاب نفسه، ومات، يعتبر انتحاراً خطأً¹⁰⁷².

ثانياً: أنواع الانتحار وصوره عند علماء الاجتماع

أما علماء الاجتماع وعلى رأسهم دوركايم الذي أولى دراسة ظاهرة الانتحار من الناحية الاجتماعية جانباً مهماً من أعماله العلمية فقد قسم الانتحار إلى أربعة أنواع هي كالاتي: الانتحار الأناني، والإيثاري، واللامعباري، والقدري¹⁰⁷³.

¹⁰⁷¹ وزارة الأوقاف الكويتية والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: دارالسلاسل، ط2، 1404هـ)، ج6، ص281.

¹⁰⁷² السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، تحقيق: خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الفكر، ط1، 2000م)، ج30، ص476؛ الشيخ نظام، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1991م)، ج1، ص162؛ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، د.ط، 2000م)، ج2، ص212؛ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 2000م)، ج8، ص128؛ الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار عالم الكتب، د.ط، 2003م)، ج4، ص555؛ النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، 1405هـ)، ج5، ص267؛ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405هـ)، ج9، ص322.

¹⁰⁷³ انظر ذلك كله في:

Emile Durkheim, Le Suicide: Etude du Sociologie, Quebec University, 2002, pp 35-124.

النوع الأول: الانتحار الأناني

فقد عد دوركايم المعدلات العالية من الانتحار الأناني غالباً ما توجد في المجتمعات، والتجمعات أو المجموعات الذي يكون فيها الفرد غير مندمج تماماً في الوحدة الاجتماعية الكبرى. أما المجتمعات ذات الضمير الجمعي القوي ذات التيارات الاجتماعية الوقائية والشاملة التي تنبع من ذلك الضمير فإنها تمنع حدوث الانتحار الأناني وانتشاره فيها. وعندما تضعف هذه التيارات الاجتماعية يتمكن الأفراد وبسهولة من تجاوز الضمير الجمعي ويفعلون ما يريدون. ففي الوحدات الاجتماعية الكبرى ذات الضمير الجمعي الضعيف، يترك الأفراد للجري وراء مصالحهم الخاصة بأي طريقة يريدونها. مثل هذه الأنانية غير المكبوحه غالباً ما تقود إلى قدر كبير من الاستياء والضجر إذ لا يمكن إشباع كل الحاجات وحتى التي يمكن إشباعها تنتج حاجات أكثر وأكثر، كما أنها تنتج الاستياء المطلق للعديد من الناس كما تدفع بعضهم إلى الانتحار. لكن الأسر المندمجة بقوة في (المجموعات الدينية، والجماعات السياسية) فإنها تتعامل بوصفها هيئات ذات ضمير جمعي قوي لذا لا تشجع على الانتحار. إن الدين يحمي الإنسان من الرغبة في تحطيم الذات، وما يكون الدين هو وجود عدد من المعتقدات والممارسات التقليدية المشتركة بين كل المؤمنين، لذا فهي ملزمة. وكلما تعددت هذه الحالة العقلية الجمعية وقويت كلما ازداد الاندماج في المجموعة الدينية وكذلك ازدادت القيمة الواقية.

إن تفكك المجتمع ينتج تيارات اجتماعية مميزة وهي السبب الأساس في تباين معدلات الانتحار. لقد تحدث دوركايم عن تفكك المجتمع الذي يقود إلى تيارات من الكآبة والخيبة، والتفكك الأخلاقي للمجتمع كل ذلك يعرض الفرد لارتكاب فعل الانتحار. وما هو مثير للاهتمام أن دوركايم هنا يعيد تأكيد أهمية العوامل الاجتماعية، حتى في الانتحار الأناني الذي يعتقد فيه أن الفرد حر من كل قيود اجتماعية، فإن الفاعلين ليسوا أحراراً أبداً من قوة الجماعة مهما كان الإنسان فردياً إذ يبقى هناك دائماً شئ جماعي. إن حالة الانتحار الأناني تشير إلى أنه حتى في أكثر الأفعال فردية وخصوصية تكون الحقائق الاجتماعية هي المحدد الأساسي.

النوع الثاني: الانتحار الإيثاري

النوع الثاني من الانتحار الذي ناقشه دوركايم هو الانتحار الإيثاري. في حين أن الانتحار الأناني غالباً ما يحدث عندما يكون الاندماج الاجتماعي ضعيفاً جداً فإن الانتحار الإيثاري يحدث عندما يكون الاندماج الاجتماعي قوياً جداً.

ربما يكون أفضل نموذج للانتحار الإيثاري ذلك الانتحار الجماعي لبعض الفرق الدينية المتعصبة وبخاصة تلك التي تعتقد بقرب نهاية العالم، حيث تناولوا وبوعي كامل مشروب سام وفي بعض الحالات سقوا أطفالهم أيضاً. ومن الواضح أنهم ارتكبوا الانتحار لأنهم دفعوا بقوة أو بهدوء إلى الموت من أجل اتباع تلك الجماعات المتعصبة. بشكل عام فإن الذين يرتكبون فعل الانتحار الإيثاري يفعلون ذلك لأنهم يحسون أن ذلك هو واجبهم.

واعتبر دوركايم أن التيارات الاجتماعية السوداوية هي السبب في معدلات الانتحار الإيثاري العالية. في حين أن معدلات الانتحار الأناني العالية تنتج من التمزق والاكتهاب الحزين فإن الزيادة في معدلات الانتحار الإيثاري تأتي من الأمل لأنها تعتمد علي الاعتقاد في التصور الجميل لما بعد هذه الحياة.

النوع الثالث: الانتحار اللامعاري

النوع الأخير والأساسي من أنواع الانتحار الذي ناقشه دوركايم هو الانتحار اللامعاري، ويحدث عندما تضطرب ضوابط المجتمع. وترتفع معدلات الانتحار اللامعاري إذا كانت طبيعة الاضطراب إيجابية (الانتعاش الاقتصادي مثلاً) أو سلبية (الكساد الاقتصادي). كلا النوعين من الاضطراب يؤدي إلى تعطيل المؤقت للجماعة عن أداء دورها السلطوي على الأفراد. فترات الاضطراب تطلق العنان لتيارات اللامعارية. الإحساس بانعدام الجذور وانعدام المعايير. وتقود هذه التيارات إلى الزيادة في معدلات الانتحار المعاري. ومن السهل تصور هذا في حالات الكساد. فإغلاق مصنع نتيجة للكساد الاقتصادي ربما يؤدي إلى فقدان وظيفة ونتيجة ذلك أن الفرد ينقطع عن تأثير ضوابط الشركة والوظيفة. والانفصال عن مثل هذه البُنَيَات كالأُسرة، والدين، والدولة مثلاً - يترك الفرد فريسة لأثر تيارات اللامعارية. فالزيادة في معدلات الانتحار اللامعاري خلال فترات اضطراب الحياة الاجتماعية منسجمة مع رؤية دوركايم عن الأثر الضار لنزوات الفرد عندما يتحرر من القيود الخارجية. فعندما يتحرر الناس يصبحون عبيداً لنزواتهم ونتيجة لذلك، يرى دوركايم أنهم يقومون بسلسلة واسعة من الأفعال المدمرة تشمل قتل أنفسهم في أعداد أكبر مما هو معتاد.

ومن صور الانتحار أيضاً ما يعرف بقتل الرحمة أو القتل الرحيم.

قتل الرحمة في ميزان الأخلاق والقانون

أمكن للتقدم العلمي في السنوات الأخيرة وخاصة في مجال صحة الحياة وكذلك التطور المذهل للتقنية الطبية أن يؤدي إلى أن يطول معدل الأعمار بصورة واضحة جداً. ويلاحظ كذلك أن التقدم الطبي، خاصة في البلاد المتطورة، استطاع أن يحافظ على الحياة الاصطناعية للمرضى الواقعين تحت تأثير الغيبوبة، لفترة طويلة من الزمن قد تستمر في بعض الأحيان لعدة سنوات.

ومع التطور الاجتماعي وتفكك الروابط الأسرية وارتفاع نفقات العلاج الطبي اختلفت النظرة الطبية لمثل هؤلاء المرضى اختلافاً بيّناً. فقد يصادف أن يصاب بعض المرضى بآفات لا يرجى شفاؤها، كبعض آفات السرطان أو الإيدز وغيرها، وقد تتصاحب هذه الآفات بآلام شديدة غير محتملة مما يدفع الهيئة الطبية المعالجة أو المريض نفسه أو من يتولى أمره إلى أن يبحث عن طريقة تنتهي بواسطتها حياة المريض رحمة به وشفقة عليه. وأدى هذا الموقف إلى نشوء ما يسمى بقتل الرحمة أو تيسير الموت أو ما يعرف باللغات الأوروبية باسم (الأوتانازيا Euthanasia). وهو وسيلة أثارت جدلاً عنيفاً بين الأوساط الطبية، والقانونية، والأخلاقية، والدينية لم تنته آثارها حتى يومنا هذا.

تعريف قتل الرحمة أو الأوتانازيا:

كلمة الـ (Euthanasia) كلمة إغريقية الأصل وتتألف من مقطعين:

- السابقة EU وتعني الحسَن أو الطيب أو الرحيم أو الميسر.

- واللاحقة THANASIA وتعني الموت أو القتل.

وعليه فإن كلمة الأوتانازيا تعني لغوياً الموت أو القتل الرحيم أو الموت الحسَن أو الموت الميسر.

أما في التعبير العلمي المعاصر فتعني: "تسهيل موت الشخص المريض الميؤوس من شفائه بناء على طلب مُلحٍّ منه مقدم للطبيب المعالج".

ومع الزمن نشأت صور تطبيقية مختلفة للأوتانازيا نلخصها فيما يلي:

1- القتل الفعّال Directe Euthanasia أو القتل المباشر أو المتعمد:

ويتم بإعطاء المريض جرعة قاتلة من دواء كالمورفين أو الكورار Curare أو الباربيتوريات Barbiturates أو غيرها من مشتقات السيانيد Cyanide بنية القتل. وهو على ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: الحالة الاختيارية أو الإرادية، حيث تتم العملية بناء على طلب ملحٍّ من المريض الراغب في الموت وهو في حالة الوعي أو بناء على وصية مكتوبة مسبقاً.

الحالة الثانية: الحالة اللاإرادية وهي حالة المريض البالغ العاقل الذي فقد الوعي، حينئذ تتم العملية بتقدير الطبيب الذي يعتقد بأن القتل في صالح المريض، أو بناء على قرار من ولي أمر المريض أو أقربائه الذين يرون أن القتل في صالح المريض.

الحالة الثالثة: وهي حالة لاإرادية يكون فيها المريض غير عاقل، صبيًا كان أو معتوهاً، وتتم بناء على قرار من الطبيب المعالج.

2- المساعدة على الانتحار:

وفي هذه الحالة يقوم المريض بعملية القتل بنفسه بناء على توجيهات قُدمت له من شخص يوفر له المعلومات أو الوسائل التي تساعد على الموت.

3- القتل غير المباشر: ويتم بإعطاء المريض جرعات من عقاقير مسكنة لتهدئة الآلام المبرحة، وبمرور الوقت يضطر الطبيب المعالج إلى مضاعفة الجرعات للسيطرة على الآلام، وهو عمل يستحسنه القائمون على العلاج الطبي، إلا أن الجرعات الكبيرة قد تؤدي إلى إحباط التنفس وتراجع عمل عضلة القلب فتفضي إلى الموت الذي لم يكن مقصوداً بذاته وإن كان متوقعا مسبقاً.

4- القتل غير الفعال أو المنفعل:

ويتم برفض العلاج اللازم أو إيقافه للمحافظة على الحياة، ويلحق به رفع أجهزة التنفس الاصطناعي عن المريض الموجود في غرفة الإنعاش والذي حُكِمَ بموت دماغه، ولا أمل في أن يستعيد وعيه.

المحور الثالث: حكم الانتحار

أجمع العلماء على تحريم قتل النفس وأنه من كبائر الذنوب، ولقد دلت نصوص الكتاب والسنة على ذلك بلا خلاف بينهم، وأورد هنا بعض هذه الأدلة التي تدل على المطلوب من الكتاب والسنة الشريفة.

من القرآن الكريم:

1- ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]

و ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ ظاهره النهي عن قتل الإنسان نفسه كما يفعله بعض الجهلة بقصد منه، أو بحملها على غرر يموت بسببه. وقد احتج عمرو بن العاص بهذه الآية حين امتنع من الاغتسال بالماء

البارد، وأقر رسول الله > احتجاجه¹⁰⁷⁴. وقيل: يحتمل أن يكون المعنى: لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الإحصان.

وقيل أيضاً في معنى الآية: لا يقتل أحد نفسه لضر نزل به، أو ظلم أصابه، أو جرح أخرجه عن حد الاستقامة¹⁰⁷⁵. وهذا المعنى يوافق حال المنتحر الذي اختار أيسر السبل للتخلص من الحياة بسبب الضرر اللاحق به.

2- ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

قال الشوكاني عند تفسيره لهذه الآية الكريمة ما يلي: "والمراد بالتي حرم الله التي جعلها معصومة بعصمة الدين أو عصمة العهد، والمراد بالحق الذي استثناه هو ما يباح به قتل الأنفس المعصومة في الأصل، وذلك كالردة، والزنا من المحصن، وكالقصاص من القاتل عمداً وعدواناً، وما يلتحق بذلك، والاستثناء مفرغ: أي لا تقتلونها بسبب من الأسباب إلا بسبب متلبس بالحق أو إلا متلبسين بالحق"¹⁰⁷⁶.

ونفس المنتحر معصومة وليس هناك سبب شرعي يبيح إزهاقها إلا استعجال المنية للتخلص من هذه الحياة إما لمرض نفسي أو جسدي أو عرض يلحق صاحبها يدفعه للتخلص منها بأي طريقة كانت.

3- ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]

ومعنى قَتَلَ نَفْسًا أي أن يقتل نفساً فيستحق القتل. وقد حرم الله القتل في جميع الشرائع إلا بثلاث خصال: كفر بعد إيمان، أو زنى بعد إحصان، أو قتل نفس ظلماً وتعدياً. أما قوله تعالى: فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ أي شرك، وقيل: قطع طريق. وقيل أيضاً المعنى: من قتل نفساً واحدة وانتهك حرمتها فهو مثل من قتل الناس جميعاً، ومن ترك قتل نفس واحدة وصان حرمتها واستحيها خوفاً من الله فهو كمن أحيا الناس جميعاً¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷⁴ انظر الحديث كاملاً في: أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد، ج1، ص132، رقم الحديث 334.

¹⁰⁷⁵ أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي، البحر المحیط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2001م)، ج1، ص457؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (المدينة المنورة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، ص1999م)، ج2، ص270-271، القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2006م)، ج6، ص259.

¹⁰⁷⁶ الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (صنعاء: دار الوفاء، د.ط، د.ت)، ج3، ص309.

¹⁰⁷⁷ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص146.

وفي هذه الآيات المتقدمة النهي الصريح عن قتل النفس بغير حق ولا مسوغ شرعي، وبيان عظم هذا الجرم حتى جعله الله تعالى كقتل الناس جميعاً.

من السنة النبوية:

لقد ورد في السنة النبوية الشريفة العديد من الأحاديث النبوية الناهية عن قتل النفس بغير حق، وبيان مآل ذلك من الخزي والعذاب المهين يوم القيامة زيادة في التنفير عن هذه الجريمة الشنعاء في حق النفس البشرية المصونة شرعاً وطبعاً، وسأورد من تلك الأحاديث ما يلي:

1- عن النبي > قال: «مَنْ حَلَفَ بِمَلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ كَاذِبًا مُتَعَمِّدًا فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ عَذَّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ»¹⁰⁷⁸.

2- عن النبي > قال: «مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا»¹⁰⁷⁹.

3- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ >: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ شَرِبَ سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا»¹⁰⁸⁰.

ففي هذه الأحاديث بيان حرمة الانتحار، مع ذكر العذاب الذي أعده الله لمن سولت له نفسه إزهاق روحه فجزاه الله من جنس فعله بأن سلط عليه الآلة والطريقة التي قتل بها نفسه ليعذب بها في قبره ويوم القيامة ما شاء الله ذلك. أما ذكر التخليد في النار فإن العلماء أجمعوا على أنه ليس على ظاهره، وأن ذلك لا يكون إلا في المستحل أو فيمن ارتكب كفراً أو شركاً أضافه إلى إزهاق روحه، أما القاتل لنفسه فلا يخرج من الإسلام بإجماع فكيف يخلد في النار، وقد نقل هذا المعنى ابن بطال حيث قال: "أجمع الفقهاء وأهل السنة على أنه من قتل نفسه أنه لا يخرج بذلك من الإسلام، وأنه يصلى عليه وإثم عليه كما قال مالك، ولم يكره الصلاة عليه إلا عمر بن عبد العزيز والأوزاعي، والصواب قول الجماعة؛ لأن النبي سن الصلاة على

¹⁰⁷⁸ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط1987، 3م)، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قاتل النفس، ج1، ص459، رقم الحديث 1297.

¹⁰⁷⁹ المصدر السابق، كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به وما يخاف منه والخبث، ج5، ص2179، رقم الحديث 5442.

¹⁰⁸⁰ مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري، الجامع الصحيح (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت)، كتاب الإيمان، باب غلط تحريم قتل الإنسان نفسه، ج1، ص72، رقم الحديث 313.

المسلمين ولم يستثن منهم أحداً، فيصل على جميعهم، الأخيار والأشرار إلا الشهداء الذين أكرمهم الله بالشهادة¹⁰⁸¹.

الآثار المترتبة على الانتحار:

تترتب على انتحار المنتحر عدة مسائل، نوردتها فيما يأتي بإيجاز مع ذكر كلام العلماء عليها وأدلتهم. فمن هذه المسائل:

أولاً: إيمان المنتحر أو كفره

ورد في الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ ما يدل ظاهره على خلود قاتل نفسه في النار وحرمانه من الجنة. منها ما رواه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجرأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبداً»¹⁰⁸².

ومنها حديث جندب عن النبي ﷺ قال: «كان برجل جراح فقتل نفسه، فقال الله: بدرني عبدي نفسه، حرمت عليه الجنة»¹⁰⁸³.

وظاهر هذين الحديثين وغيرهما من الأحاديث يدل على كفر المنتحر؛ لأن الخلود في النار والحرمان من الجنة جزاء الكفار عند أهل السنة والجماعة.

لكنه لم يقل بكفر المنتحر أحد من علماء المذاهب الأربعة؛ لأن الكفر هو الإنكار والخروج عن دين الإسلام، وصاحب الكبيرة - غير الشرك - لا يخرج عن الإسلام، وقد صحت الروايات أن العصاة من أهل التوحيد يعذبون ثم يخرجون¹⁰⁸⁴. بل قد صرح الفقهاء في أكثر من موضع بأن المنتحر لا يخرج عن الإسلام، ولهذا قالوا بغسله والصلاة عليه كما سيأتي، والكافر لا يصلى عليه إجماعاً. كما وصفه الزيلعي وابن عابدين بأنه فاسق كسائر فساق المسلمين¹⁰⁸⁵ كذلك نصوص الشافعية تدل على عدم كفر المنتحر¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸¹ ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو نعيم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 2003م)، ج3، ص349.

¹⁰⁸² تقدم تخريجه في ص14 من هذا البحث.

¹⁰⁸³ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب ما جاء في قاتل النفس، ج1، ص459، رقم الحديث 1298.

¹⁰⁸⁴ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، د.ط، 2000م)، ج1، ص184.

¹⁰⁸⁵ الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، 1313هـ)، ج1،

ص250؛ ابن عابدين، رد المختار، ج1، ص184.

¹⁰⁸⁶ الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1984م)، ج2، ص432.

وما جاء في الأحاديث من خلود المنتحر في النار محمول على من استعجل الموت بالانتحار، واستحلّه، فإنه باستحلاله يصير كافراً؛ لأن مستحل الكبيرة كافر عند أهل السنة، والكافر مخلد في النار بلا ريب، وقيل: ورد مورد الزجر والتغليظ، وحقيقته غير مرادة.

يقول ابن عابدين في قبول توبته: "القول بأنه لا توبة له، مُشكّل على قواعد أهل السنة والجماعة، لإطلاق النصوص في قبول توبة العاصي، بل التوبة من الكافر مقبولة قطعاً، وهو أعظم وزراً. ولعل المراد ما إذا تاب في حالة اليأس، كما إذا فعل بنفسه ما لا يعيش معه عادة، كجرح مزهق في ساعته، وإلقائه بنفسه في بحر أو نار فتاب. أما لو جرح نفسه فبقي حياً أياماً مثلاً ثم تاب ومات، فينبغي الجزم بقبول توبته"¹⁰⁸⁷.
ومما يدل على أن المنتحر تحت المشيئة، وليس مقطوعاً بخلوده في النار - حديث جابر أنه قال: «لما هاجر النبي غ إلى المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو، وهاجر معه رجل من قومه فاجتونا»¹⁰⁸⁸ المدينة، فمرض فجزع، فأخذ مشاقص¹⁰⁸⁹، فقطع بها براحه¹⁰⁹⁰ فشخب¹⁰⁹¹ يده حتى مات، فرآه الطفيل بن عمرو في منامه وهيئته حسنة، ورآه مغطياً يديه، فقال له: ما صنع بك ربك؟ قال: غفر لي بهجرتي إلى نبيه > فقال: ما لي أراك مغطياً يديك؟ قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت، فقصصها الطفيل على رسول الله >، فقال رسول الله > وليديه فاغفر»¹⁰⁹².

وهذا كله يدل على أن المنتحر لا يخرج بذلك عن كونه مسلماً، لكنه ارتكب كبيرة فيسمى فاسقاً.

ثانياً: جزاء المنتحر فيما يتعلق بالتعزير، والدية، والكفارة

لا خلاف بين الفقهاء في أنه إذا لم يمت من حاول الانتحار عوقب على محاولته الانتحار، لأنه أقدم على قتل النفس الذي يعتبر من الكبائر.

¹⁰⁸⁷ ابن عابدين، الحاشية، ج1، ص184؛ القليوبي، أحمد بن أحمد، الحاشية (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1998م)، ج1، ص348-349؛ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405هـ)، ج2، ص418.

¹⁰⁸⁸ أي أصابهم الجوى، وهو المرض، وداء الجوف إذا تطاول، وذلك إذا لم يوافقهم هواؤها. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج14، ص157.

¹⁰⁸⁹ المشفص: سهم فيه نصل عريض. انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص204.

¹⁰⁹⁰ البراجم مفاصيل الأصابع كلها. ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص45.

¹⁰⁹¹ الشخب: السيالان، ويقصد به هنا سيالان الدم وتدفقه. انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص255.

¹⁰⁹² مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، الجامع الصحيح (بيروت: دار الجليل، د.ط، د.ت)، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر، ج1، ص76، رقم الحديث 326.

كذلك لا دية عليه سواء أكان الانتحار عمداً أم خطأً عند جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية، والشافعية، ورواية عن الحنابلة لأن العقوبة تسقط بالموت، ولأن عامر بن الأكوع بارز مرحباً يوم خير، فرجع سيفه على نفسه فمات¹⁰⁹³، ولم يبلغنا أن النبي > قضى فيه بدية ولا غيرها، ولو وجبت لبينه النبي > ولأنه جنى على نفسه فلم يضمنه غيره، ولأن وجوب الدية على العاقلة في الخطأ إنما كان مواساة للجاني وتخفيفاً عنه، وليس على الجاني هاهنا شيء يحتاج إلى الإعانة والمواساة، فلا وجه لإيجابه¹⁰⁹⁴.

وفي رواية عند الحنابلة أن على عاقلة المنتحر خطأً دية لورثته، وبه قال الأوزاعي وإسحاق، لأنها جناية خطأ، فكانت ديتها على عاقلته كما لو قتل غيره.

فعلى هذه الرواية إن كانت العاقلة الورثة لم يجب شيء، لأنه لا يجب للإنسان شيء على نفسه، وإن كان بعضهم وارثاً سقط عنه ما يقابل نصيبه، وعليه ما زاد على نصيبه، وله ما بقي إن كان نصيبه من الدين أكثر من الواجب عليه¹⁰⁹⁵.

واختلفوا في وجوب الكفارة، فقال الشافعية في وجه - وهو رأي الحنابلة في قتل الخطأ - تلزم الكفارة من سوى الحربي مميزاً كان أم لا، بقتل كل آدمي من مسلم - ولو في دار الحرب - وذمي وجنين وعبد ونفسه عمداً أو خطأ¹⁰⁹⁶. هكذا عम्मوا في وجوب الكفارة، وتخرج من تركة المنتحر في العمد والخطأ.

واستدلوا بعموم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: آية 92] ولأنه آدمي مقتول خطأ، فوجبت الكفارة على قاتله كما لو قتله غيره¹⁰⁹⁷.

وقال الحنفية والمالكية وهو وجه عند الشافعية: لا كفارة على قاتل نفسه خطأً أو عمداً. وهذا هو قول الحنابلة في العمد، لسقوط صلاحيته للخطاب بموته، كما تسقط دية عن العاقلة لورثته. قال ابن قدامة: هذا أقرب إلى الصواب إن شاء الله، فإن عامر بن الأكوع قتل نفسه خطأً ولم يأمر النبي > فيه بكفارة. وقوله تعالى: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً إِنَّمَا أُرِيدَ بِهِ إِذَا قَتَلَ غَيْرَهُ، بدليل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ وقاتل نفسه لا تجب فيه دية. كذلك رد المالكية وجوب الكفارة بدليل أن

¹⁰⁹³ انظر: المصدر السابق، كتاب الإمارة، باب غزوة خير، ج5، ص186، رقم الحديث 4770.

¹⁰⁹⁴ ابن عابدين، الحاشية، ج5، ص350؛ الرملي، نهاية المحتاج، ج7، ص366؛ ابن قدامة، المغني، ج9، ص509.

¹⁰⁹⁵ ابن قدامة، المغني، ج9، ص509.

¹⁰⁹⁶ الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م)، ج4،

ص95؛ الرملي، نهاية المحتاج، ج7، ص366؛ ابن قدامة، المغني، ج5، ص39.

¹⁰⁹⁷ المصادر السابقة.

قوله تعالى: ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ﴾ مخرج قاتل نفسه، لامتناع تصور هذا الجزء من الكفارة، وإذا بطل الجزء بطل الكل¹⁰⁹⁸.

ثالثاً: غسل المنتحر

من قتل نفسه خطأ، كأن صوب سيفه إلى عدوه ليضربه به فأخطأ وأصاب نفسه ومات، غسل وصلي عليه بلا خلاف، كما عده بعضهم من الشهداء¹⁰⁹⁹.

وكذلك المنتحر عمداً، لأنه لا يخرج عن الإسلام بسبب قتله نفسه عند الفقهاء كما سبق، ولهذا صرحوا بوجوب غسله كغيره من المسلمين¹¹⁰⁰ وادعى الرملي الإجماع عليه حيث قال: وغسله وتكفينه والصلاة عليه وحمله ودفنه فروض كفاية إجماعاً، للأمر به في الأخبار الصحيحة، سواء في ذلك قاتل نفسه وغيره¹¹⁰¹.

رابعاً: الصلاة على المنتحر

يرى جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية أن المنتحر يصلى عليه، لأنه لم يخرج عن الإسلام بسبب قتله نفسه كما تقدم، ولأن الغسل والصلاة متلازمان عند المالكية، فكل من وجب غسله وجبت الصلاة عليه، وكل من لم يجب غسله لا تجب الصلاة عليه¹¹⁰².

¹⁰⁹⁸ ابن قدامة، المغني، ج10، ص39؛ الخطاب، محمد بن محمد الرعيني، مواهب الجليل (بيروت: دار عالم الكتب، د.ط، 2003م)، ج6، ص268، الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م)، ج7، ص252.

¹⁰⁹⁹ الشيخ نظام، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1991م)، ج1، ص163؛ ابن عابدين، الحاشية، ج1، ص584.

¹¹⁰⁰ ابن عابدين، الحاشية، ج1، ص584.

¹¹⁰¹ الرملي، نهاية المحتاج، ج2، ص432.

¹¹⁰² القليوبي، الحاشية، ج1، ص348-349؛ الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، ج1، ص163؛ ابن عابدين، الحاشية، ج1،

ص584؛ الصاوي، أحمد، بلغة السالك على أقرب المسالك (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1995م)، ج1، ص543.

وقال عمر بن عبد العزيز والأوزاعي - وهو رأي أبي يوسف من الحنفية، وصححه بعضهم - لا يصلي على قاتل نفسه بحال، لما روى جابر بن سمرة: «أنه أتى النبي > برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه»¹¹⁰³ ولما روى أبو داود: «أن رجلاً انطلق إلى النبي > فأخبره عن رجل قد مات قال: وما يدريك؟ قال: رأيته ينحر نفسه، قال: أنت رأيته؟ قال: نعم. قال: إذن لا أصلي عليه»¹¹⁰⁴. وعلمه بعضهم بأن المنتحر لا توبة له فلا يصلي عليه¹¹⁰⁵.

وقال الحنابلة: لا يصلي الإمام على من قتل نفسه عمداً، ويصلي عليه سائر الناس. أما عدم صلاة الإمام على المنتحر فلحديث جابر بن سمرة السابق ذكره أن النبي > لم يصل على قاتل نفسه، وكان النبي > هو الإمام، فألحق به غيره من الأئمة¹¹⁰⁶.

وأما صلاة سائر الناس عليه، فلما روي عن النبي > أنه حين امتنع عن الصلاة على قاتل نفسه لم ينه عن الصلاة عليه. ولا يلزم من ترك صلاة النبي > ترك صلاة غيره، فإن النبي > كان في بدء الإسلام لا يصلي على من عليه دين لا وفاء له، ويأمرهم بالصلاة عليه¹¹⁰⁷.

كما يدل على هذا التخصيص ما روي عن النبي > أنه قال: «أما أنا فلا أصلي عليه»¹¹⁰⁸. وذكر في بعض كتب الحنابلة أن عدم صلاة الإمام على المنتحر أمر مستحسن، لكنه لو صلى عليه فلا بأس. فقد ذكر في الإقناع: «ولا يسن للإمام الأعظم وإمام كل قرية - وهو واليها في القضاء - الصلاة على قاتل نفسه عمداً، ولو صلى عليه فلا بأس»¹¹⁰⁹.

خامساً: تكفين المنتحر ودفنه في مقابر المسلمين

اتفق الفقهاء على وجوب تكفين الميت المسلم ودفنه، وصرحوا بأنهما من فروض الكفاية كالصلاة عليه وغسله، ومن ذلك المنتحر؛ لأن المنتحر لا يخرج عن الإسلام بارتكابه قتل نفسه كما مر¹¹¹⁰.

¹¹⁰³ مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب ترك الصلاة على قاتل نفسه، ج3، ص66، رقم الحديث 2309.

¹¹⁰⁴ أبو داود، السنن، كتاب الجنائز، باب الإمام لا يصلي على من قتل نفسه، ج3، ص180، رقم الحديث 3187.

¹¹⁰⁵ ابن قدامة، المغني، ج2، ص418؛ ابن عابدين، الحاشية، ج1، ص584.

¹¹⁰⁶ ابن قدامة، المغني، ج2، ص418.

¹¹⁰⁷ ابن قدامة، المغني، ج2، ص418-419؛ الحجاوي، موسى بن أحمد، الإقناع (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج1،

ص228. والحديث أخرجه: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الكفالة، باب من تكفل عن ميت ديناً، ج2، ص803، رقم الحديث 2173.

¹¹⁰⁸ تقدم تخريجه.

¹¹⁰⁹ الحجاوي، الإقناع، ج1، ص228.

المحور الرابع: حكم التحريض والمساعدة على الانتحار في الشريعة والقانون

حرمت الشريعة الإسلامية الانتحار تحريماً مطلقاً، بما في ذلك التحريض أو المساعدة، أو الاتفاق. والتحريض يكون بطلب المحرض من المنتحر أن يقتل نفسه، والمساعدة تكون بتقديم يد العون له في تنفيذ هذه الجناية، أو بالاتفاق معه على تنفيذ هذه الجريمة. وقبل أن نبين حكم التحريض والمساعدة على الانتحار في الشريعة الإسلامية نرى أن من الأهمية بمكان أن نقف على حد التحريض والمساعدة ومن ثم نستنبط المسائل التي تلحق صورتها به وحكم كل واحدة منها.

أولاً: تعريف التحريض والمساعدة

1- التحريض هو الحث على الشيء وفعله وإثباته.

وحرضه تحريضاً: حثه.

والتحريض على القتال: الحث والإحماء عليه¹¹¹¹.

2- المساعدة، فهي مصدر سَاعَدَ يُسَاعِدُ مُسَاعِدَةً، والمُسَاعِدَةُ هي الإعانة وتقديم يد العون إلى

الغير.

قال ابن الأثير¹¹¹²: "وأما المساعدة فعامّة في كل معونة، يقال: إنّها من وضع الرجل يده على ساعد صاحبه، إذا تماشيا في حاجة".

والتحريض والمساعدة في الشريعة الإسلامية يدخلان ضمن الاشتراك في الفعل.

فالتحريض والمساعدة هما: حث شخص وحمله على الانتحار، أو تقديم يد المساعدة للشخص المنتحر بأي وسيلة كانت، وبأي فعل يعينه على إتمام ما أقدم عليه.

ويندرج تحت هذا المعنى مسائل، منها:

المسألة الأولى: طلب شخص من غيره (المنتحر) قتل نفسه

وتنقسم هذه المسألة إلى حالتين:

¹¹¹⁰ الزيلعي، تبين الحقائق، ج 1، ص 238؛ البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1402هـ)، ج 2، ص 85؛ الرملي، نهاية المحتاج، ج 2، ص 432.

¹¹¹¹ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح (بيروت: مكتبة لبنان، د. ط، 1415هـ)، ص 55؛ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1407هـ)، ص 825.

¹¹¹² ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الأثر (بيروت: دار الفكر، د. ط، 1399هـ)، ج 2، ص 366.

الحالة الأولى: أن يكون الطلب غير جازم لم يصل إلى حد الإكراه.

وصورتها: أن يطلب شخص من غيره أن يقتل نفسه أمراً غير جازم، فامتثل الغير وقتل نفسه، وكان الأمر لم يصل إلى درجة الإكراه، فهذا انتحار عند جميع الفقهاء.
ولا شيء على الأمر؛ لأن المأمور قتل نفسه باختياره ما دام الطلب غير جازم، ولم يصل إلى حد الإكراه¹¹¹³.

والدليل على ذلك أن ظاهر الآية يدل على تحريم قتل النفس من أي شخص كان، سواء قتل نفسه، أو طلب منه قتل نفسه، فاستجاب لذلك الطلب وانتحر، وذلك لأن النهي قد ورد مطلقاً والنهي المطلق يقتضي التحريم والآية لم يرد عليها تخصيص فتبقى على عمومها.

الحالة الثانية: أن يكون الطلب جازماً ملزماً، وصل إلى حد الإكراه.

وصورتها: أن يأمر شخص غيره بقتل نفسه أمراً جازماً، يصل إلى حد الإكراه، والإكراه قد يكون ملجئاً وقد يكون غير ملجئ:

وغير الملجئ هو: "أن يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو"¹¹¹⁴. وهو هنا: كالطلب غير الجازم كما إذا قال الأمر للمأمور: اقتل نفسك، وإلا قتلتك.
اتفق الجمهور على أنه يحرم على المأمور أن يقتل نفسه، وإلا كان منتحراً، وعللوا ذلك بأنه لا فرق بين الحالتين، فكلاهما قتل وإزهاق روح، فالأولى له أن يقتل بيد غيره من أن ينتحر¹¹¹⁵.

المسألة الثانية: تقديم المساعدة على الانتحار

المساعدة على الانتحار تكون بطلب الإعانة وتقديم يد المعونة إلى قاتل نفسه والمنتحر؛ ولربما قال الأمر "قاتل نفسه" لغيره: قد أبرأتك من دمي، أو وهبتك دمي، فهنا وقع خلاف:
القول الأول: لا قصاص ولا دية على الجاني وإنما يعاقب بعقوبة تعزيرية مناسبة.
وهو رواية عن الحنفية¹¹¹⁶، والمالكية¹¹¹⁷، وظاهر المذهب عند الشافعية¹¹¹⁸ والحنابلة¹¹¹⁹.

¹¹¹³ الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص175؛ والخطاب، مواهب الجليل، ج4، ص45؛ الأسنوي، أسنى المطالب، ج3، ص282؛ ابن قدامة، المغني، ج8، ص260.

¹¹¹⁴ الفتاواني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م)، ج2، ص196.
¹¹¹⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص179؛ الرملي، نهاية المحتاج، ج7، ص260؛ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص518؛ ابن مفلح، شمس الدين محمد، الفروع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ)، ج6، ص634.

¹¹¹⁶ الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص236.

¹¹¹⁷ الخطاب، مواهب الجليل، ج6، ص235-236.

القول الثاني: يجب القصاص على الجاني.

وهو قول عند الحنفية ¹¹²⁰، ومذهب المالكية ¹¹²¹، وهو قول للشافعية ¹¹²²، والحنابلة ¹¹²³، وهو مذهب الظاهرية ¹¹²⁴.

القول الثالث: تجب الدية، لكنها في مال القاتل.

وهو مذهب الحنفية ¹¹²⁵، وبعض المالكية ¹¹²⁶، وبعض الشافعية ¹¹²⁷، ورواية من أحمد ¹¹²⁸.

الراجح: القول الراجح هو قول المالكية وهو قول بالقصاص وذلك للآتي:

1- ما رُوِيَ عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي > قال: "السَّمْعُ والطَّاعَةُ حَقٌّ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ" ¹¹²⁹.
وجه الدلالة من الحديث:

أن النبي عليه السلام قد نهى عن طاعة أحد من الناس في معصية الله وَتَحْلِيلُ والنهي المطلق يقتضي التحريم، فإن أقدم على قتل غيره استجابة لأمره فلا اعتبار لذلك الأمر ولا حكم له في الإباحة أصلاً.

2- ما روي عن علي بن أبي طالب أن رسول الله > قال: «إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ» ¹¹³⁰.

3- ولأن هذا يفضي إلى الفوضى والفساد العريض فكل من فعل ذلك إدعى بأن المقتول قد وهبه دمه وأبرأه منه وكيف يستنطق الأموات.

¹¹¹⁸ الرملي، نهاية المحتاج، ج7، ص311.

¹¹¹⁹ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج3، ص275.

¹¹²⁰ الزيلعي، تبين الحقائق، ج5، ص190.

¹¹²¹ الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج4، ص240.

¹¹²² الرملي، نهاية المحتاج، ج7، ص311.

¹¹²³ المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ)، ج9، ص455.

¹¹²⁴ ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى (القاهرة: المطبعة المنيرية، د.ط، 1350هـ)، ج10، ص471.

¹¹²⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص236.

¹¹²⁶ الخطاب، مواهب الجليل، ج6، ص236.

¹¹²⁷ الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج4، ص50.

¹¹²⁸ ابن مفلح، الفروع، ج5، ص633.

¹¹²⁹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوصايا، باب السمع والطاعة للإمام، ج3، ص1080، رقم الحديث 2796.

¹¹³⁰ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام، ج6، ص2612، رقم الحديث 6726.

ولو أمر غيره بقطع يديه فقطعهما ومات من غير سراية بل لسبب آخر أدى للوفاة، فهل تثبت الدية أو القصاص على المأمور أم لا؟ ففي هذا خلاف بين العلماء:

الجمهور: لا قصاص ولا دية؛ لأن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال، فكانت قابلة للسقوط بالإباحة والإذن كما لو قال له: أتلّف مالي فأتلّفه¹¹³¹. ولا ينجو من العقوبة التعزيرية حسبما يرى الإمام.

وخالف الظاهرية جمهور العلماء فقالوا: عليه القصاص أو الدية. وقالوا: إن وجود أمره بذلك باطل، لا حكم له في الإجابة أصلاً¹¹³². والراجح هو القول الثاني فلا فرق بين الأمر بالقطع أو القتل¹¹³³.

حكم التحريض والمساعدة على الانتحار في القانون:

أولاً: تعريف التحريض في القانون

عرفت الفقرة الأولى من المادتين 217 من قانون العقوبات اللبناني 216 من قانون العقوبات السوري المحرض بأنه: "من حمل أو حاول أن يحمل شخصاً آخر بأي وسيلة كانت على ارتكاب الجريمة". ويمكن أن يقال بأن التحريض هو: الحمل أو محاولة حمل شخص آخر بأي وسيلة كانت على ارتكاب جريمة¹¹³⁴.

وقيل¹¹³⁵: التحريض هو: "خلق فكرة الجريمة لدى شخص ثم تدعيم هذه الفكرة كي تتحول إلى تصميم على ارتكاب الجريمة".

فيكون تعريف التحريض على الانتحار كما يلي:

حمل شخص آخر أو محاولة حثه بأي طريقة كانت على الإقدام على فعل هذه الجريمة.

ثانياً: تعريف المساعدة:

¹¹³¹ الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص236؛ الخطاب، مواهب الجليل، ج6، ص236؛ الرملي، نهاية المحتاج، ج7، ص311؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج3، ص275.

¹¹³² ابن حزم، المحلى، ج10، ص471.

¹¹³³ انظر: الفارس، عبد الملك بن حمد، جريمة الانتحار والشروع فيه بين الشريعة والقانون (الرياض: جامعة نايف الأمنية، د.ط، 2004م)، ص86.

¹¹³⁴ حسني، محمود نجيب، المساهمة الجنائية في التشريعات العربية (القاهرة: معهد الدراسات العربية، د.ط، 1979م)، ص265.

"هي إعطاء إرشادات لاقتراف الجريمة، أو تشديد عزيمة الفاعل بوسيلة من الوسائل، أو معاونته على الجريمة بتسهيلها وتهيئة الأفعال المؤدية إلى فعلها" ¹¹³⁶.

إذن صورها عديدة، وتختلف باختلاف ظروف الجريمة، وأبسطها:

- 1- إعطاء تعليمات وإرشادات توضح له كيفية إتمام الجريمة.
- 2- تقديم الأسلحة له والأدوات والوسائل التي بها يزهق نفسه.
- 3- تشديد عزيمة المنتحر بالوعد والإغراء.

ثالثاً: تعريف الاتفاق

تضيف أغلب القوانين الاتفاق إلى مجموعة وسائل المساهمة التبعية في الجريمة، والتي هي التحريض والمساعدة.

وقد عرفوا الاتفاق ¹¹³⁷ بأنه: "انعقاد إرادتين أو أكثر على ارتكاب الجريمة".

والمراد بالإرادتين هنا: إرادة المشجع وإرادة المنتحر.

قولهم: (أو أكثر): يشير إلى أنه يمكن تعدد الجناة مع الجاني على نفسه.

والفرق هنا بين التحريض والاتفاق هو: أن إرادة المحرض تعلو على إرادة من يُحرض؛ إذ الأول هو صاحب فكرة الجريمة، وهو الذي يبذل الجهد لإقناع الثاني، وخلق التصميم الإجرامي لديه. في حين أن في الاتفاق تتعادل فيه أهمية كل منهما ¹¹³⁸.

وقد تعلو إرادة الجاني على نفسه، وهو المنتحر على المحرض، والمساعد، كما في قتل الرحمة الذي هو قتل برضاء وطلب من المجني عليه.

أركان جريمة التحريض والمساعدة على الانتحار ¹¹³⁹:

تقوم هذه الجريمة على أركان ثلاثة:

الأول: الركن المادي:

وهو التحريض أو المساعدة الذي يفضي إلى الانتحار أو الشروع فيه ويقوم هذا الركن على عناصر ثلاثة.

¹¹³⁶ الخاني، محمد رياض، شرح قانون العقوبات (حلب: جامعة حلب، كلية الحقوق، 1997م)، ج1، ص154.

¹¹³⁷ حسني، محمود نجيب، المساهمة الجنائية (القاهرة: معهد الدراسات العربية، د.ط، 1961م)، ص272.

¹¹³⁸ المرجع السابق: ص272.

¹¹³⁹ حسني، محمود نجيب، الاعتداء على الحياة في التشريعات الجنائية العربية (القاهرة: معهد الدراسات العربية، د.ط، 1979م)،

ص226؛ الفاضل، محمد، الجرائم الواقعة على الأشخاص (دمشق: وزارة الثقافة، ط4، د.ت)، ص449.

1- فعل التحريض على الانتحار والمساعدة عليه، يتخذ التحريض على الانتحار صورة إبراز البواعث التي من شأنها أن تدفع إلى الانتحار وتحبذ ما يترتب عليه والغرض عن الاعتبارات التي تنفر منه، أما المساعدة على الانتحار فتعني تقديم العون للراغب في الموت.

2- النتيجة الجرمية، يتطلب الركن المادي تحقق نتيجة إجرامية تتخذ إحدى صورتين إما وفاة المنتحر، وإما شروعه في الانتحار الذي يتخذ في الغالب صورة إصابته بأذى بدني، والوفاة هي النتيجة ذاتها التي يقوم بها القتل والإيذاء هو المساس بسلامة الجسم أيا كانت درجة جسامته.

فإذا لم تتحقق النتيجة في إحدى صورتها السابقتين فلا عقاب وتطبيقاً لذلك فإنه إذا رفض المجني عليه فكرة الانتحار أو وسيلة المساعدة عليه، أو اقتنع بالفكرة ولكن لم ينفذها أو استعمل الوسيلة التي قدمت إليه ولكنه لم يصب بأذى فالعقاب لا يوقع في جميع الحالات السابقة، وعلة عدم العقاب، أن الفعل لم يترتب عليه ضرر اجتماعي ومن ثم يسوغ التسامح فيه.

3- الرابطة السببية: يتعين أن تربط علاقة السببية بين فعل التحريض أو المساعدة وبين النتيجة الإجرامية في إحدى صورتها السابقتين ويخضع إثبات هذه العلاقة للقواعد العامة.

الركن الثاني: موضوع الجريمة أو محل وقوعها: وهو الشخص الذي يتجه إليه التحريض أو المساعدة على الانتحار.

الركن الثالث: القصد الجنائي: فيجب أن يعلم المتهم بدلالة فعله ويتوقع إقدام المجني عليه على قتل نفسه وتتجه إرادته إلى اقتراف هذا الفعل وإلى إحداث وفاة المجني عليه على قتل نفسه وتتجه إرادته إلى اقتراف هذا الفعل وإلى إحداث وفاة المجني عليه ويكفي القصد الاحتمالي لقيام هذه الجريمة، فمن توقع حينما ارتكب فعله إمكان أن يقدم المجني عليه نتيجة ذلك الفعل على قتل نفسه فقبل بهذا الإمكان كان مسؤولاً عن هذه الجريمة¹¹⁴⁰.

اتجاهات القوانين في تجريم التحريض على الانتحار والمساهمة فيه:

أولاً: القانون الفرنسي

لا يعاقب القانون الفرنسي على الانتحار ولا على أي صورة من صور الاشتراك، سواء كان تحريضاً، أو مساعدة؛ لأن أصل الانتحار غير مجرم، فمن باب أولى الاشتراك فيه بالتحريض أو المساعدة¹¹⁴¹.

¹¹⁴⁰ انظر: الفارس، جريمة الانتحار والشروع فيه بين الشريعة والقانون، ص 93.

¹¹⁴¹ نجم، محمد صبحي محمد، رضا المجني عليه وأثره على المسؤولية الجنائية، دراسة مقارنة (عمان: الدار العلمية الدولية، ط 1،

2000م)، ص 122.

وهناك صورة في الاشتراك في الانتحار تعاقب عليها أغلب القوانين، وهي ما إذا كان الشخص الذي ظل على قيد الحياة ولم ينتحر طبقاً للاتفاق الذي حصل بينه وبين شخص آخر على أن يطلق كل واحد منهما النار على الآخر في اللحظة نفسها، لكنه بقي على قيد الحياة، فإنه لا يعتبر مسؤولاً في القانون الفرنسي؛ لأنه اشتراك في الانتحار، بينما يعاقب عليه القانون الإنجليزي كما سيأتي. فقانون العقوبات النمساوي مثلاً في مادته 139 ب، يعاقب على الاشتراك في الانتحار. كذلك القانون اليوناني، في مادته 301، وقانون العقوبات الإسباني في المادة 409، وقانون العقوبات الإيطالي في المادة 580. وغيرها.

ثانياً: القانون الإنجليزي

في السابق، كان القانون الإنجليزي يعاقب على الانتحار ويجرمه، لكن عندما لم تكن هناك فائدة للعقاب على المنتحر، فقد ألغي هذا القانون¹¹⁴².

وفي المادة 269، يعاقب القانون على الاشتراك في الانتحار بـ 14 سنة على أقصى.

وهناك حالتان للاشتراك بالانتحار أو التحريض على الانتحار في القانون الإنجليزي:

1- النوع الأول: وهو أن يتفق شخصان بأن يقتل كل منهما الآخر في وقت واحد.

2- النوع الثاني: أن يتفقا على أن يقتله أولاً، ثم يقتل نفسه انتحاراً.

لكن الشخص الذي يبقى على قيد الحياة في النوع الأول، يعتبر في القانون الإنجليزي قاتلاً منهما بجرمة قتل لكنها أخف لوجود رضى المجني عليه.

كما يعد مجرمًا، الذي يبقى على قيد الحياة في النوع الثاني لأنه يعتبر مشتركاً في جريمة الانتحار.

وفي سنة 1961م، اعتبر الشخص الذي بقي حياً في النوع الأول مرتكباً لجريمة قتل عقوبتها حدها الأقصى 14 عاماً.

وأما الثاني في النوع الآخر فهو مرتكب لجريمة قتل غير عمدي¹¹⁴³.

إذا فالقانون الفرنسي لا يعاقب لا على الانتحار ولا على الاشتراك، بخلاف الإنجليزي، فإنه يعاقب على الاشتراك فقط.

ثالثاً: القوانين العربية:

¹¹⁴² المرجع السابق، ص 120.

¹¹⁴³ المرجع نفسه، ص 121.

1- القانون المصري:

لا يعاقب القانون المصري على فعل الانتحار كالقانون الفرنسي.
إلا أنه سنة 1914م، ألغي هذا القانون واستبدل بآخر، حيث جرم بدوره الاشتراك، وجاء في المادة 298 من قانون العقوبات المصري: "كل من حرض آخر أو ساعده في الانتحار يعاقب إذا تم فعل الانتحار وذلك بالأشغال الشاقة والحبس مدة لا تتجاوز سبع سنين".
ويفهم أن هذا التحريم على التحريض والمساعدة في الانتحار دون الفعل ذاته ¹¹⁴⁴.

2- قانون العقوبات السوداني:

يعاقب القانون السوداني على التحريض على الانتحار في المادة 234 عقوبات قديم، و275 حديث، حيث ورد فيها: "إذا انتحر شخص يقل عمره عن الثامنة عشرة أو مجنون أو معتوه أو شخص في حالة هذيان وسكر، فكل من حرضه على هذا الانتحار يعاقب بالإعدام أو بالسجن المؤبد أو لمدة أقل، كما يجوز معاقبته بالغرامة أيضا" ¹¹⁴⁵.

والذي يظهر أن القانون السوداني لم ينص على المساعدة، وذلك لأن التحريض تدخل فيه ضمناً بالمساعدة، فكل من حرض فقد ساعد المنتحر وقدم له يد العون.

كما نصت المادة 258 من قانون العقوبات السوداني على أنه: "إذا انتحر شخص فكل من حرضه على الانتحار يعاقب بالسجن مدة لا تتجاوز عشر سنوات، وبالغرامة أيضا".
وبالإمكان القول إن العقوبتين مختلفتان في هذه المادة والمادة التي قبلها.

ولعل السر في ذلك أن المادة الأولى نصت على تحريض غير مكلف كالذي لم يبلغ 18 سنة، وهي السن الجنائية المقررة، وغيره من غير المكلفين كالمجنون والمعتوه وغيرهما، وكانت العقوبة أشد وهي الإعدام، أو بالسجن المؤبد وغيره؛ لأنه لا يستطيع أن يميز بين ما يصلح له وما لا يصلح له، فكان للإغواء والتغيير أقرب.

بخلاف المادة الأخرى التي فيها ذكر: شخص، وهو المكلف البالغ العاقل الذي يستطيع أن يميز، وغالبا ما يكون تحريضه، على الانتحار عسيرا نظرا لملكاته العقلية التامة التي يستطيع أن يميز بها بين ما يضره وما ينفعه وما يصلح وما لا يصلح، فكانت العقوبة أخف.

ويمكن أن يقال بأن للتحريض في القانون السوداني مدلولين:

المدلول الأول: هو مدلول واسع، وهو بمعنى الاشتراك أو المساهمة التبعية من اتفاق ومساعدة.

¹¹⁴⁴ المرجع السابق نفسه، ص124.

¹¹⁴⁵ المرجع السابق نفسه، ص125.

المدلول الثاني: هو مدلول ضيق، فيصير التحريض بمعنى: الإغراء.

يقول: محمود نجيب حسني: "ويلاحظ أن قانون العقوبات السوداني - وإن اقتصر نصه على تجريم التحريض - إلا أنه يعني به التحريض في مدلوله العام الذي تحدده المادة 82، وهو معنى يرادف الاشتراك أو المساهمة التبعية، ويتسع تبعاً لذلك للتحريض في مدلوله الضيق (وهو ما يعبر عنه المنظم السوداني بالإغراء) والاتفاق والمساعد¹¹⁴⁶.

3- القانون الأردني:

يعاقب القانون الأردني على الاشتراك في الانتحار دون فعله.

نصت على ذلك المادة 399¹¹⁴⁷ من قانون العقوبات منه، حيث جاء فيها:

أ- من حمل إنساناً على الانتحار وساعده بطريقة من الطرق المذكورة في المادة 80 من هذا القانون نفسه عوقب بالاعتقال المؤقت.

كما حددت هذه المادة من القانون الأردني الوسائل التي تقوم بها هذه المساعدة:

1- تقديم الإرشادات التي تخدم وقوع الجريمة، كأن يرشد الجاني المجني عليه إلى الطريقة التي تناسبه في الانتحار.

2- تقديم المادة أو الأداة التي سينتحر بها، أو أي شيء آخر يساعد على إيقاع الانتحار.

3- تقوية عزيمة المنتحر ودفعه وتشجيعه على الجريمة أو تقوية أعصابه، ووعدته بأشياء كالقيام على أسرته من بعده، وأنه سيقدم لهم يد العون بعد انتحاره.

4- معاونته على الأفعال التي تهيئ للانتحار أو التي تسهل ذلك، فتمكنه من إتمام الانتحار¹¹⁴⁸.

ب- إذا بقي الانتحار في حالة الشروع عوقب الشخص بالحبس من 3 أشهر إلى سنتين، وتكون العقوبة حتى ثلاث سنوات إذا نجم إيداء أو عجز دائم¹¹⁴⁹.

المحور الخامس: حجم الظاهرة في عالم اليوم، إحصاءات وأرقام

يبلغ عدد حالات الانتحار في العالم أكثر من 800 ألف حالة سنوياً حسب تقدير منظمة الصحة العالمية التي تشير إلى احتمال زيادة هذا العدد إلى مليون شخص كل عام.

¹¹⁴⁶ حسني، الاعتداء على الحياة في التشريعات الجنائية العربية، ص 23.

¹¹⁴⁷ الحلبي، محمد علي، شرح قانون العقوبات الأردني، القسم العام (عمان: مكتبة بغداد، د. ط، 1993م)، ص 291.

¹¹⁴⁸ نجم، محمد صبحي، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص 80.

¹¹⁴⁹ انظر: الفارس، جريمة الانتحار والشروع فيه بين الشريعة والقانون، ص 111.

أما في الولايات المتحدة فقد وصل عدد حالات الانتحار إلى أكثر من 230 ألف شخص بمعدل شخص ينتحر كل 20 دقيقة أو 75 حالة انتحار يومياً. وهؤلاء هم الذين ينجحون في إتمام الانتحار بينما يصل معدل محاولات الانتحار إلى 10 أضعاف هذا العدد.

أعلى معدلات الانتحار توجد في الدول الاسكندنافية (السويد، النرويج، الدانمرك) إذ تصل إلى 40 لكل 100 ألف من السكان، وفي بعض دول أوروبا الشرقية مثل المجر تصل هذه المعدلات إلى 38-40 لكل 100 ألف، أما في فرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا فتزيد هذه المعدلات إلى 20 لكل 100 ألف. أما في مصر و في دول العالم العربي والدول الإسلامية فتتخفض معدلات الانتحار لتسجل معدلا لا يزيد عن 2-4 لكل 100 ألف من السكان، ويرجع ذلك إلى تعاليم الدين الإسلامي الواضحة بخصوص تحريم الانتحار وقتل النفس.

وأكثر أساليب الانتحار انتشارا عند الرجال هي استخدام الأسلحة النارية والشنق والقفز من أماكن مرتفعة، أما عند النساء فأكثرها استخداما هو تناول جرعات زائدة من الأدوية المنومة أو المهدئة أو السموم. كما تزيد معدلات الانتحار مع تقدم السن، وذلك بعد سن 45 سنة عند السيدات، و بعد سن 55 سنة لدى الرجال، كما تزيد فرص نجاح إتمام الانتحار كلما تقدمت السن، و تصل معدلات الانتحار عند كبار السن إلى 25 % من مجموع حالات الانتحار رغم أنهم يمثلون 10 % فقط من مجموع السكان. أما معدلات الانتحار عند غير المتزوجين فهي متزايدة خصوصا الأرامل والمطلقين، حيث أن الزواج و إنجاب الأطفال يعتبر من العوامل التي تحد من الإقدام على الانتحار. وترتفع معدلات الانتحار عند الأشخاص الذين قاموا قبل ذلك بمحاولات لإيذاء النفس سواء كانت بطريقة حادة أو لمجرد لفت الانتباه، وفي الأشخاص الذين يعانون العزلة الاجتماعية أو الذين أقدم أحد أفراد الأسرة من أقاربهم على الانتحار.

وهناك بعض المهن ترتبط بمعدلات عالية من الانتحار، وتزيد معدلاتها عند العاطلين عن العمل، وعند الأشخاص الذين ينتمون إلى الطبقة الراقية، وعند الأطباء بمعدل 3 مرات أكثر من الفئات الأخرى، ومن بين التخصصات يأتي في المقدمة بالنسبة لزيادة احتمالات الانتحار الأطباء النفسيون و أطباء العيون ثم أطباء التخدير، ومن المهن الأخرى التي يقدم أصحابها على الانتحار بمعدلات عالية الموسيقيون، وأطباء الأسنان و المحامون. وترتبط معدلات الانتحار أيضا ببعض فصول السنة حيث سجلت زيادة في حالات الانتحار في فصل الربيع والشتاء في بعض المناطق، وترتبط حالات الانتحار بالإصابة ببعض الحالات النفسية

مثل الاكتئاب والإدمان، كما تقل معدلات الانتحار في فترات الحروب وفترات الانتعاش الاقتصادي، بينما تزيد في الفترات التي يحدث فيها كساد اقتصادي عام و زيادة في معدلات البطالة¹. ونظرا لأن مشكلة الانتحار تمثل إحدى الأولويات في المجتمعات الغربية، فقد تم تأسيس جمعيات كثيرة في كل المدن تعرف بجمعيات الإنقاذ أو جمعيات مساعدة الراغبين في الانتحار. ويمكن لأي شخص يفكر في الانتحار أن يتصل هاتفيا بإحدى هذه الجمعيات التي تعمل على مدار الساعة و يبلغهم بأنه يفكر أو ينوي الإقدام على الانتحار فيتجه إليه المتطوعون من أعضاء هذه الجمعيات ليقدموا له المساعدة، وفي معظم الأحيان تنجح الجهود في التفاهم مع الشخص الذي يفكر في الانتحار و يمكن الحوار معه فيتراجع عن عزمه في الإقدام على الانتحار، ورغم زيادة خدمات الصحة النفسية في الدول الغربية إلا أن معدلات الانتحار تظل عالية مقارنة بالدول الإسلامية. وفيما يلي أنقل بعض الإحصاءات المتعلقة بالانتحار في العالم:

إحصائيات عالمية حول الانتحار:

بين 1991 و 1993م.

حسب منظمة الصحة العالمية

البلد	الانتحار عند النساء	الانتحار عند الرجال	المتوسط
اليونان	0.8	3.8	5
البرتغال	2.0	4.3	2
إيطاليا	1.6	5.7	4
إسبانيا	2.2	7.1	3
هولندا	3.8	9.1	2
السويد	6.7	10.0	1
اليابان	4.4	10.1	2

¹ انظر موقع منظمة الصحة العالمية على هذا الرابط:

http://www.who.int/entity/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/index.1

5	11.7	2.5	اسرائيل
5	12.2	2.3	بريطانيا
4	12.7	3.4	ألمانيا
6	13.4	2.3	الدانمارك
3	14.0	4.3	فرنسا
3	15.4	5.6	بلغاريا
4	16.4	4.3	التشيك
7	16.6	2.5	بولونيا
3	17.2	5.3	أوكرانيا
3	19.1	5.5	أونقريا
3	21.1	6.5	النمسا
11	21.5	2.0	ايرلندا
6	21.9	3.8	و. م. الأمريكية
5	24.2	5.2	بيلاروسيا
4	24.7	6.0	كندا
5	25.0	4.8	سويسرا
5	27.3	5.6	أستراليا
5	28.2	5.2	النرويج
3	29.7	10.6	استونيا
10	33.0	3.2	فنلندا
4	25.0	9.3	لتوانيا
4	37.0	8.4	سلوفينيا
6	39.9	6.2	زيلاندا الجديدة
5	41.7	7.9	روسيا

ليتوانيا	6.7	44.9	7
----------	-----	------	---

إحصائيات حول الانتحار في الوطن العربي:

البلد	عدد حالات الانتحار كل سنة	المحاولات الفاشلة	المحاولات الناجحة
مصر	1200-750 حالة	-	-
اليمن	825 حالة	-	-
الأردن	1200 حالة	-	-
الكويت	تقدر بالمئات	-	-
السعودية	700 حالة	320 حالة فاشلة	470 حالة انتحار
الجزائر	1700 حالة	1500 حالة فاشلة	200 حالة انتحار ناجحة

ورغم أنه لا توجد إحصاءات واضحة حول عملية الانتحار في الوطن العربي، فإن فئة الشباب تشكل الشريحة العريضة التي تقدم على هذا الفعل حيث بلغت النسبة 78 %، وتنحصر أعمارهم ما بين 17 و 40 سنة و يقدر عددهم كل سنة ما بين 11 ألف و 14 ألف شاب و شابه.

المحور الخامس: أسباب الانتحار ودوافعه في مدينة السليمانية

قبل أن أتطرق إلى أهم الأسباب والدوافع المؤدية إلى الانتحار في مدينة السليمانية سأذكر بعض الإحصاءات المتعلقة بعدد المرتكبين لهذا الجرم مما جمعته من الهيئات المختصة في المدينة المذكورة.

فقد قدرت حالات محاولة الانتحار في إقليم كردستان الفيدرالي ما بين أعوام 1991م و 2006م وبسبب المشكلات المتعددة والتي سأذكرها لاحقاً ب: 4 آلاف و 195 حالة. ورغم وجود المحاولات للحد من هذه الظاهرة إلا أن عدد النساء اللواتي يقدمن على ذلك في تزايد مستمر. أما في مدينة السليمانية فقد

قدرت حالات محاولة الانتحار بحوالي 750 حالة سنوياً. والملاحظ أن أكثر اللواتي يقدمن على الانتحار يلجأن إلى الانتحار حرقاً بالنار، كما لوحظ أن أعمارهن يتراوح ما بين الـ 12 و 25 عاماً. وبحسب الدراسات التي أجريت فأعداد النساء اللواتي أقدمن على الانتحار وبحسب السنوات كان على الشكل التالي:

عام 1991م أقدمت 39 امرأة على الانتحار، وعام 1992م 79 امرأة، وعام 1993م 128 امرأة، وعام 1994م 113 امرأة، وعام 1995م 153 امرأة، وعام 1996م 216 امرأة، وعام 1997م 158 امرأة، وعام 1998م 377 امرأة، وعام 1999م 349 امرأة، وعام 2000م 202 امرأة، وعام 2001م 236 امرأة، وعام 2002م 303 امرأة، وعام 2003م 325 امرأة، وعام 2004م 831 منها فقدت 200 امرأة لحياتها، وعام 2005م 300 امرأة، وعام 2006م 335 امرأة. ويمكننا تقسيم أهم أسباب ودوافع الانتحار في مدينة السليمانية إلى ما يأتي¹¹⁵⁰:

أسباب ودوافع اجتماعية:

- 1- تدني المستوى الاجتماعي.
 - 2- اضطهاد الرجل للمرأة الكردية وتعسفه معها.
 - 3- الإكراه على الزواج من الأقارب وهي على علاقة شريفة بزميل لها بالدراسة أو العمل وتقدم زميلها لخطبتها وامتناع الأهل عن تزويجها.
 - 4- مشكلات العنف المنزلي.
- وينتشر العنف الاسري في المناطق الكردية بحيث أصبح تسجيل حالات ارتكاب أعمال عنف مختلفة بحق الزوجات والشقيقات أمراً يومياً.
- 5- الدفاع عن الشرف أو غسلاً للعار.

أسباب ودوافع اقتصادية:

¹¹⁵⁰ رغم غياب إحصاءات رسمية دقيقة إلا أن مختلف التقارير التي كتبت حول هذه الظاهرة تتفق على الدوافع والأسباب نفسها انظر

في ذلك:

http://www.moheet.com/show_news.aspx?nid=8579&pg=31
<http://www.pajk-online.com/arabic/araa/jinaqlimakurdistan.html>
<http://www.aliraq-online.com/7998.html>
http://www.aliraqnews.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19637:750-----&catid=13:politics&Itemid=26

1- الحالة الاقتصادية التي تعاني منها المرأة الكردية عموماً وعدم تمتعها بدخل مادي خاص والاعتماد على زوجها للعيش.

2- الفقر المدقع وعدم توفر الحياة الرغدة في أغلب الفترات.

أسباب ودوافع سياسية:

1- تفكك المجتمع بسبب الحروب.

2- ظلم الحكومات وتعسفها.

أسباب ودوافع ثقافية وتربوية:

1- الانفتاح على العالم بكل سلبياته بعد الانغلاق الشديد.

2- تدني المستوى الثقافي.

3- انشغال الأهل عن الأبناء فيبدأ الابن بتقليد سلبيات الغرب بالملبس والمظهر والسلوك المنافي للشرع ومتى ما أخرجاه الأهل ومنعوه بدأ الصراع، ليصل إلى الانتحار.

أسباب ودوافع دينية:

1- التطرف الديني، إذ غالباً ما تحدث هذه الحالات في الأقضية والنواحي ونادراً ما تحصل في المدن.

2- ضعف الوازع الديني.

الخاتمة:

أحمد الله تعالى لتوفيقه إياي لإتمام هذا البحث والذي توصلت من خلاله إلى النتائج التالية:

1- كلمة الانتحار لغة مشتقة من كلمة "نحر" أي ذبح، أو قتل، أي قتل نفسه، أو ذبحها، ويقابلها في اللغة الإنجليزية كلمة "suicide" وهي مشتقة من كلمة لاتينية تتكون من جزئين "sui" بمعنى النفس وألذات و"caeder" بمعنى القتل أي قتل النفس.

2- في اصطلاح العلماء الانتحار يطلق على من قتل نفسه بأداة ما. وقيل هو: اعتداء إرادي ضد الذات يؤدي إلى الموت. ولم يستعمله الفقهاء المتقدمون بهذا المعنى، لكنهم عبروا عنه بقتل الإنسان نفسه.

3- ويعرف علماء الاجتماع الانتحار بأنه كل حالات الموت التي تكون نتيجة مباشرة أو غير مباشرة لفعل سلبي أو إيجابي قام به المنتحر نفسه وهو يعلم أنه سيؤدي إلى هذه النتيجة. ويرى علماء الاجتماع أن الانتحار يمكن أن يكون فعلاً عقلاً ذات أهداف أخلاقية أو إجتماعية أو دينية أو إنسانية، كالذين يضحون بأنفسهم من أجل الحرية، أو القيم التي يؤمنون بها.

4- أما علماء النفس فيرون أن الانتحار هو شكل من أشكال العقاب الذاتي وهو الرغبة في الموت موجهة نحو الغير.

5- قسم الفقهاء الانتحار إلى قسمين: الانتحار بالفعل إذا كان إزهاق الشخص نفسه بإتيان فعل منهي عنه، كاستعمال السيف أو الرمح أو البندقية، أو تناول السم، أو إلقاء نفسه من شاهق، أو في النار ليحترق، أو في الماء ليغرق. والانتحار بالتَّرك إذا كان الإزهاق بالامتناع عن الواجب، كالامتناع عن الأكل والشرب، وترك علاج الجرح الموثوق ببرئه، أو عدم الحركة في الماء أو في النار، أو عدم التخلص من السبع الذي يمكن النجاة منه.

6- قد يكون الانتحار متعمداً إذا ارتكب الشخص عملاً حصل منه قتل نفسه، وأراد النتيجة الحاصلة من العمل، يعتبر القتل انتحاراً عمداً. كرمي نفسه بقصد القتل مثلاً. وإذا أراد صيداً أو قتل العدو فأصاب نفسه، ومات، يعتبر انتحاراً خطأً.

7- قسم علماء الاجتماع ظاهرة الانتحار إلى أربعة أنواع هي: الانتحار الأناني، والإيثاري، واللامعياري، والقدري.

8- من صور الانتحار أيضاً ما يعرف بقتل الرحمة أو القتل الرحيم وهو: تسهيل موت الشخص المريض الميؤوس من شفائه بناء على طلب مُلِحٍّ منه مقدم للطبيب المعالج.

9- أجمع العلماء على تحريم قتل النفس وأنه من كبائر الذنوب، ولقد دلت نصوص الكتاب والسنة على ذلك بلا خلاف بينهم.

10- لم يقل بكفر المنتحر أحد من علماء المذاهب الأربعة؛ لأن الكفر هو الإنكار والخروج عن دين الإسلام، وصاحب الكبيرة -غير الشرك- لا يخرج عن الإسلام بل ارتكب كبيرة فيسمى فاسقاً.

11- لا خلاف بين الفقهاء في أنه إذا لم يمت من حاول الانتحار يعزر على محاولته الانتحار، لأنه أقدم على قتل النفس الذي يعتبر من الكبائر.

12- إذا مات المنتحر فلا دية عليه سواء أكان الانتحار عمداً أم خطأً عند جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية، والشافعية، ورواية عن الحنابلة لأن العقوبة تسقط بالموت.

13- من قتل نفسه خطأ غسل وصلي عليه بلا خلاف. وكذلك المنتحر عمداً، لأنه لا يخرج عن الإسلام بسبب قتله نفسه عند الفقهاء.

14- يرى جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية أن المنتحر يصل على عليه.

15- اتفق الفقهاء على وجوب تكفين الميت المسلم ودفنه، وصرحوا بأنهما من فروض الكفاية كالصلاة عليه وغسله، ومن ذلك المنتحر؛ لأن المنتحر لا يخرج عن الإسلام بارتكابه قتل نفسه.

16- الانتحار محرم مطلقاً في الشريعة الإسلامية، ويدخل في ذلك التحريض عليه أو المساعدة، أو الاتفاق.

17- يبلغ عدد حالات الانتحار في العالم أكثر من 800 ألف حالة سنوياً حسب تقدير منظمة الصحة العالمية التي تشير إلى احتمال زيادة هذا العدد إلى مليون شخص كل عام.

18- قدرت حالات محاولة الانتحار في إقليم كردستان العراق ما بين أعوام 1991م و2006م بسبب المشكلات المتعددة ب: 4 آلاف و195 حالة.

19- قدرت حالات محاولة الانتحار في مدينة السليمانية بحوالي 750 حالة سنوياً. والملاحظ أن أكثر اللواتي يقدمن على الانتحار يلجأن إلى الانتحار حرقاً بالنار، كما لوحظ أن أعمارهن تتراوح ما بين الـ 12 و 25 عاماً.

20- يمكننا تقسيم أهم أسباب الانتحار ودوافعه في مدينة السليمانية إلى: أسباب ودوافع اجتماعية ك: تدني المستوى الاجتماعي، اضطهاد الرجل للمرأة الكردية وتعسفه معها. والإجبار على الزواج، ومشكلات العنف المنزلي، والدفاع عن الشرف أو غسلاً للعار. ثم أسباب ودوافع اقتصادية مثل: الحالة الاقتصادية التي تعاني منها المرأة الكردية عموماً وعدم تمتعها بدخل مادي خاص والاعتماد على زوجها للعيش، والفقر المدقع وعدم توفر الحياة الرغيدة في أغلب الفترات. ثم أسباب ودوافع سياسية مثل: تفكك المجتمع بسبب الحروب، وظلم الحكومات وتعسفها. ثم أسباب ودوافع ثقافية وتربوية ومنها: الانفتاح على العالم بكل سلبياته بعد الانغلاق الشديد، وتدني المستوى الثقافي، وانشغال أهل عن الأبناء وتربيتهم تربية سليمة. وأخيراً أسباب ودوافع دينية وتضم: التطرف الديني وضعف الوازع الديني.

والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات

المصادر والمراجع

- ابن الأثير، المبارك بن محمد، *النهاية في غريب الأثر* (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1399هـ).
- ابن بطل، أبو الحسن علي بن خلف البكري القرطبي، *شرح صحيح البخاري*، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 2003م).
- ابن حزم، علي بن أحمد، *المحلى* (القاهرة: المطبعة المنيرية، د.ط، 1350هـ).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، د.ط، 2000م).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 2000م).
ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1979م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405هـ).
ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (المدينة المنورة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، ص1999م).

ابن مفلح، شمس الدين محمد، الفروع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ).
ابن منظور، محمد بن مكرم، الإفرقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت)، ج5، ص195.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2001م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).
الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م).

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م).

البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1402هـ).
التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م).

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1999م).
الحجاوي، موسى بن أحمد، الإقناع (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).
حسني، محمود نجيب، الاعتداء على الحياة في التشريعات الجنائية العربية (القاهرة: معهد الدراسات العربية، د.ط، 1979م).

حسني، محمود نجيب، المساهمة الجنائية في التشريعات العربية (القاهرة: معهد الدراسات العربية، د.ط، 1979م).

الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات (بيروت: دار عالم الكتب، د.ط، 2003م).
الخلي، محمد علي، شرح قانون العقوبات الأردني، القسم العام (عمان: مكتبة بغدادية، د.ط، 1993م).

الحاني، محمد رياض، شرح قانون العقوبات (حلب: جامعه حلب، كليه الحقوق، 1997م).
الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح (بيروت: مكتبة لبنان، د.ط، 1415هـ).
الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1984م).
الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، 1313هـ).

السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، تحقيق: خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الفكر، ط1، 2000م).

الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج (بيروت: دار الفكر د.ط، د.ت).
الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (صنعاء: دار الوفاء، د.ط، د.ت).

الشيخ نظام، الفتاوى الهندية (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1991م).
الصاوي، أحمد، بلغة السالك على أقرب المسالك (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1995م).
ضاري، خليل محمود، أثر رضا المجني عليه في المسؤولية الجنائية (بغداد: دار القادسية، ط1، 1982م).

الفارس، عبد الملك بن حمد، جريمة الانتحار والشروع فيه بين الشريعة والقانون (الرياض: جامعة نايف الأمنية، د.ط، 2004م).

الفاضل، محمد، الجرائم الواقعة على الأشخاص (دمشق: وزارة الثقافة، ط4، د.ت).
الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيطة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ).

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2006م).

قلعه جي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء (بيروت: دار النفائس، ط1، 1996م).

القليوبي، أحمد بن أحمد، الحاشية (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1998م).

الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م).

محمد، علي محمد، المفكرون الاجتماعيون (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، د.ت).

المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ).

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري، الجامع الصحيح (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت).

نجم، محمد صبحي محمد، رضاء المجني عليه وأثره على المسؤولية الجنائية، دراسة مقارنة (عمان: الدار العلمية الدولية، ط1، 2000م).

النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، 1405هـ).

وزارة الأوقاف الكويتية والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: دارالسلاسل، ط2، 1404هـ).

مواقع على الشبكة العنكبوتية:

http://www.moheet.com/show_news.aspx?nid=8579&pg=31

<http://www.pajk-online.com/arabic/araa/jinaqlimakurdistan.html>

<http://www.aliraq-online.com/7998.html>

http://www.aliraqnews.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19637:750-----&catid=13:politics&Itemid=26

المصادر الأجنبية:

Dictionnaire De la psychoroalyse. Foyard. «Elhzabeth Roudinisco & Michel Plon

1979. France

2002. Quebec University، Le Suicide: Etude du Sociologie،Emile Durkheim

البحث الثاني

الاعلام الإسلامي

وظائفه، وخصائصه، وعناصره

رقيب سعيد شرف المزوري

المقدمة:

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً، أحمده سبحانه وأشكره، وأسأله التوفيق والسداد، والهداية والرشاد، فهو وحده الموفق والهادي إلى الصراط المستقيم.

يأتي الإعلام في الإسلام في مقدمة القضايا التي أثارت جدلاً كثيراً ونقاشاً حاداً في الأوساط العلمية والثقافية والسياسية، وذلك في الثلث الأخير من القرن العشرين، وإذا كنا جادين في خدمة رسالة الحق، علمًا وعملاً، حريصين على تفعيل دورها في مختلف المجالات ولجميع الفئات، فإنه لا بد من الاتفاق على منهج علمي واضح الرؤية، محدد الملامح للنشاط الإعلامي، تلتزم به أجهزة إعلامنا، ليغنينا عن المناهج الوضعية والشرائع المستوردة، ويحقق لنا السيادة على سمائنا وأرضنا، ولا أستطيع أن أنكر الصعوبات التي يتعرض لها هؤلاء الذين يخوضون في هذين المجالين: مجال الإعلام الإسلامي، ومجال الإعلام الوضعي، نظرًا للحساسية

المفرطة التي تكتنف جهودهم وبحوثهم، فمن يتعرض للقضايا الإسلامية لا يكاد يسلم من الانتقادات والاتهامات، كما أن الخوض في النشاط الإعلامي - بكل تداعياته العصرية وتأثيراته السلبية كثيراً ما يعرض صاحبه إلى كثير من الاعتراضات والهجمات.

والقرآن الكريم حسم هذا الجدل، مؤكداً أن الإعلام بدعوة الإسلام ليس من نافلة القول، كما أنه ليس نشاطاً ترفيلاً، ولكنه واجب ومسؤولية، وهو القطب الأعظم في الدين، والمهمة التي بعث الله بها نبي هذه الأمة وخاتم الرسل، ولولاها لذهب مقصود الرسالة، وضاع هدف البعثة، وفشا الفساد، وعم الضلال، ومنع الهدى والخير، وتؤكد الشواهد العملية والحقائق العلمية أن الإعلام وفنونه وأنماطه وقوالبه، يعد واحداً من أهم أدوات نشر قيم الفضيلة والعدالة، وفيها أيضاً كثير من الجوانب التي تحتاج في إبرازها إلى جهود العلماء والباحثين⁽¹¹⁵¹⁾. والإعلام الإسلامي هو إعلام ينبغي أن يستخدم كافة الوسائل والتقنيات والمعطيات العصرية، ويوظف كل قوالب وفنون التحرير والإخراج والدراما والحوار... إلخ، يلتزم بالثوابت ويجتهد في المتغيرات، وهو إعلام ملتزم لا يلعن ولا يطعن ولا يتهم الآخرين بالباطل، ولا يجهر بالسوء والفحشاء، أو بالغيبة والنميمة، يتوجه لكل الناس في كل زمان، وفي كل مكان، فلسفته متميزة، ثوابته واضحة، أهدافه محددة، قوانينه مستمدة من القرآن والسنة، شعاره قوله تعالى: ﴿ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴾ النساء: ١٤٨.

ودراسة وظائف وخصائص وعناصر الإعلام دراسة تأصيلية ضرورة أملت الحاجة إلى بناء نظام إعلامي متميز يحقق للأمة ما تصبو إليه، ولا يتحقق ذلك إلا بتحديد جملة الوظائف التي يطلب إليه القيام بها، ذلك أن من الأمور المسلمة أن نظام الإعلام هو أحد الأنظمة الأساسية في بناء المجتمع، ينطلق من منطلقه ويتوجه بتوجهه ويستجيب لمتطلباته في الحياة، وهو في ذلك كله متأثر به ومؤثر به ومؤثر فيه، وخاصة التأثير المتبادل بينه وبين أنظمة المجتمع الأخرى من الحقائق المسلمة اليوم كذلك، ولا يستطيع نظام الإعلام تأدية وظائفه بمعزل عن المؤثرات، ومن خلال وظائفه تلك يحكم له أو عليه، إذ يقاس نجاحه بما يحققه من توافق في المنطلق والأداء مع بقية أنظمة المجتمع الأخرى، ومن هنا كان انطلاق إعلامنا من عقيدتنا وقيمنا ضرورة يفرضها الدين، ومن هنا أيضاً تبرز أهمية تميز نظامنا الإعلامي عن نظم الإعلام الأخرى المنتشرة اليوم على وجه الأرض، ذلك أن عقائد المسلمين وأنماط سلوكهم وتطلعاتهم للحياة والكون مغايرة تمام المغايرة لما عند الأمم الأخرى⁽¹¹⁵²⁾، وما من شك أن غربة أجهزة الإعلام في بلاد المسلمين اليوم تعود إلى جملة أمور

(1151) محمد غياث مكتبي، الإعلام الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة (دمشق، دار المكتبي، ط1، 2010م) ص614.

(1152) فريزر بوند، مدخل إلى الصحافة (بيروت، نيويورك: مؤسسة بدران بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر)، 1964م،

في مقدمتها غياب هذه الحقائق جهلاً أو قصداً، ومهمة هذا المبحث بالدرجة الأولى هي استخلاص وظائف نظام إعلامي يمكن تطبيقه في واقع إسلامي بتوافق وانسجام، ذلك أنه «يجب إثبات الحق في وضع المراعاة للواقع ولو بالتقدير القولي إذا لم يكن هناك القدرة على التحقيق الفعلي له»⁽¹¹⁵³⁾.

سيعالج هذا البحث قضية الإعلام في المنظور الإسلامي، وبيان وظائفه وخصائصه، وكيف يجب أن يكون الإعلام الإسلامي، وما هي عناصر العملية الإعلامية الإسلامية لتحقيق أهدافها في خدمة المجتمع في مجال مكافحة الجريمة وبناء الأسرة الآمنة.

الفصل الأول وظائف الإعلام الإسلامي

المبحث الأول

تعريف الوظيفة لغةً واصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف الوظيفة لغةً

- الوظيفة لغة مأخوذة من مادة وَظَفَ وَتَجَمَّعَ عَلَى وَظَائِفَ وَوُظِفَ، وهي ما يعين من عَمَلٍ أو طَعَامٍ أو رِزْقٍ وغير ذلك، والوظيفة العهد والشرط وربما اسْتُعْمِلَتْ بِمَعْنَى الْمِنْصَبِ وَالْخِدْمَةِ يُقَالُ لِلدُّنْيَا وَظَائِفُ أَيِّ (نوب ودول)⁽¹¹⁵⁴⁾.

- وجاء في تاج العروس قول الزبيدي: الْوُظَيْفَةُ - كَسَفِينَةٍ - مَا يُقَدَّرُ لَكَ فِي الْيَوْمِ، وَكَذَا فِي السَّنَةِ وَالزَّمَانِ الْمَعِينِ مِنْ رِزْقٍ، وَعَلَيْهِ كُلُّ يَوْمٍ وَظِيفَةٌ مِنْ عَمَلٍ، قَالَ: وَيَبْقَى النَّظَرُ هَلْ هُوَ عَرَبِيٌّ أَوْ مَوْلَدٌ وَالْأَظْهَرُ عِنْدَ الْبَاحِثِ الثَّانِي⁽¹¹⁵⁵⁾.

⁽¹¹⁵³⁾ رفاعي سرور، حكمة الدعوة (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1398هـ، 1978م)، ص57.

⁽¹¹⁵⁴⁾ المنجد في اللغة والإعلام (بيروت: طبع دار المشرق، ط22، ص10907)، وانظر: القاموس المحيط، مادة (وظف).

- وجاء في المعجم الوسيط: ما يُقَدَّر مِنْ عَمَلٍ أَوْ طَعَامٍ أَوْ رِزْقٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ فِي زَمَنٍ مُعَيَّنٍ، وَتَأْتِي بِمَعْنَى الخِدْمَةِ المَعْيَنَةِ⁽¹¹⁵⁶⁾.

المطلب الثاني: تعريف الوظيفة في الاصطلاح العام

يقول محمد رشيد رضا في تعريف كلمة الوظيفة: تستعمل كلمة الوظيفة بمعناها العرفي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة وما في معناها، فيسمى القضاء وظيفة، والكتابة وظيفة وإنما الوظيفة في الأصل الراتب الذي يعطى للعامل أو غيره، وهذه التسمية مجازية علاقتها اللزوم⁽¹¹⁵⁷⁾.

المطلب الثالث: تعريف الوظيفة في الاصطلاح الإعلامي

- الوظيفة هي ما يلقي على أجهزة الإعلام من مهام وواجبات ومسؤوليات تشكل في مجموعها نظاماً إعلامياً متكاملاً له منطلقاته وأهدافه وتوجهاته ووسائله وهي في جملتها لا تخرج عن إيصال المعلومات والحقائق والآراء والمواقف والعواطف والاتجاهات إلى الناس تنويراً وإرشاداً وتوجيهاً⁽¹¹⁵⁸⁾.
أو هي مراقبة البيئة وربط الاستجابة بها ونقل الثقافة من جيل إلى جيل كما يقول لاس ويلد⁽¹¹⁵⁹⁾، وذلك ما يعني أنها بلغتنا لا تخرج عن البشارة والنذر أو هداية الناس⁽¹¹⁶⁰⁾.
ومن البديهي أن تكون أهداف النظام الإعلامي هي عينها الأهداف الكبرى التي يسعى المجتمع بكافة مؤسساته إلى تحقيقها والتي يمكن إرجاعها إلى أصول كبرى تتمثل في ترسيخ عقيدة التوحيد في النفوس، وتحقيق السيادة لشرع الله، وتثبيت رسالة الرسول ﷺ، وبناء مجتمع طاهر نقي عفا كريم، وشمولية في الإعلام بدين الله أو هي في تركيز شديد تدعيم الإسلام وتعميمه، ذلك أن أي نشاط إعلامي يصدر عن مسلمين في نطاق بناء حياة إسلامية متكاملة لا يتصور أن تغاير أهدافه أهداف أنشطة أخرى يقومون بها للغرض نفسه، والإعلام وهو نظام من أخطر أنظمة المجتمع اليوم لا بد أن يتم بناؤه بصورة متكامل مع بقية أنظمة المجتمع

⁽¹¹⁵⁵⁾ مادة وظف.

⁽¹¹⁵⁶⁾ المعجم الوسيط، 2 / 1042.

⁽¹¹⁵⁷⁾ رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، ج7، ص420.

⁽¹¹⁵⁸⁾ شرف، عبدالعزيز، المدخل إلى وسائل الإعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م، ص5-7.

⁽¹¹⁵⁹⁾ رشتي، جيهان أحمد، الأسس العلمية لنظريات الإعلام، القاهرة، دار الفكر العربي، 1975م، ص34.

⁽¹¹⁶⁰⁾ عبد الباقي، زيدان، وسائل وأساليب الاتصال (في المجالات: الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية)، القاهرة، مكتبة

النهضة المصرية، ط2، 1979م، ص278.

الأخرى لتحقيق سعادة المجتمع وسلامته وقوته وتماسكه، حيث إن أي تقصير في هذه العملية البنائية من شأنه إلحاق الأذى والضرر بالمجتمع، وتلك حقيقة باتت معلومة لمن كان له قلب

أو ألقى السمع وهو شهيد⁽¹¹⁶¹⁾، وحيوية النظام الإعلامي وقدرته على العطاء مرهونان بمدى الثقة به، وسبيل ذلك هو تبني قضايا الناس ومعايشة أحداثهم والاستجابة لرغباتهم في الخير والاستقامة والانسجام مع كوامن أنفسهم والتعبير عما يجيش في نفوسهم بصدق وحرارة وإن ما تحققه وسائل الإعلام من تقدم في هذا السبيل هو مجلبة لاهتمام الناس، وهذا الاهتمام قد يجعلها وسيلة صالحة لتزكية النفوس وتطهيرها واستجاشة كوامن الخير فيها، وتفجير طاقاتها في البناء والتعمير ما التزمت بهدي الله سبحانه وتعالى وانطلقت في تناولها للأحداث شرحاً وتفسيراً من منظور إسلامي، وسلمت من لؤثة الكفر والإلحاد وخلت من دواعي التنفس والانحلال، وأجهزة الإعلام اليوم لها من وسائل في بسط النفوذ محلياً ودولياً لما لها من سلطان على النفوس، وتسלט على الأسماع والأبصار بل والقلوب.

ومع أنه قد ميز بين الوظائف الإعلامية أثناء تناولها فلا بد من الإشارة بوضوح إلى أن الفصل بين وظائف الإعلام عموماً هو في الواقع فصل نظري لأنها متداخلة يصعب في كثير من الأحيان وضع حدود فاصلة بينها⁽¹¹⁶²⁾.

وقبل الدخول في تناول ما ورد بشأن وظائف الإعلام الإسلامي يحسن بنا أولاً أن نوضح المقصود بهذه الوظائف، ونبين العلاقة بينها وبين غايات الإعلام وأهدافه ومكانتها في النظام الإعلامي ككل، وطبيعة العلاقات بين الوظائف الإعلامية نفسها من الناحية العلمية التجريدية ومن واقع الممارسة الإعلامية في الواقع، ولا بد أيضاً تحديد العلاقة بين الأهداف وبين الوظائف لشدة الارتباط بينهما، فالأهداف هي التي تحدد الوظائف (المهام التي تكلف بها وسائل الإعلام) والوظائف هي التي تحقق الأهداف، هذا في الجملة عموماً سواء كان الحديث متعلقاً بالإعلام عموماً أو الإعلام الإسلامي خصوصاً، وعلى كل حال فما هي وظائف الإعلام في الدراسات الإعلامية؟

الوظيفة هي ما يلقي على أجهزة الإعلام من مهام وواجبات، ومسؤوليات تشكل في مجموعها نظاماً إعلامياً متكاملاً له منطلقاته وأهدافه وتوجهاته ووسائله⁽¹¹⁶³⁾، فما هي هذه الوظائف في الدراسات

⁽¹¹⁶¹⁾ محمد كمال الدين إمام، النظرية الإسلامية للإعلام (الكويت، دار البحوث العلمية، ط1، 1981م)، ص164.

⁽¹¹⁶²⁾ عبدالحبيب عطا، الوظيفة الاتصالية لجامعة الدولة العربية (القاهرة، معهد الدراسات العربية، 1977م)، ص11.

⁽¹¹⁶³⁾ سيد محمد ساداتي الشنقيطي، أصول الإعلام الإسلامي وأسس (الرياض، دار عالم الكتب، 1406هـ)، ص12.

الإعلامية عموماً وفي الدراسات الإسلامية خصوصاً؛ لقد لخص (لاس ويلد) الوظائف الأساسية للإعلام عامة في مراقبة البيئة وربط الاستجابة بها ونقل الثقافة من جيل إلى جيل (1164).

وأجملها الدكتور محمد كمال الدين إمام بالنسبة للإعلام الإسلامي في تدعيم الإسلام وتعميمه، ومن ذلك نرى أن الإجمال هنا قد يتطلب بعض التفصيل المعين على كمال التصور ووضوحه، مع ما قد يثيره من خلافات حول طبيعة الوظائف أو الواجبات أو المهام ومسمياتها وترتيبها في الأهمية لكننا هنا غير معني بقضايا الخلاف، وما لا يدخل في نطاق الرؤية الإسلامية للإعلام، والتتبع الاستقرائي للدراسات الإعلامية الإسلامية حول وظائف الإعلام الإسلامي يسلم المرء إلى نتيجة مهمة هي أن الخلاف بين الدارسين ليس اختلاف تضاد، ولكنه اختلاف تنوع محمود لما ينتج عنه إثراء للفكر وعمق في الطرح، وما سنذكره هنا هو خلاصة ما يمكن الخروج به في الموضوع (1165).

وظائف الإعلام يمكن تقسيمها إلى مجموعتين كبيرتين هما: مجموعة الوظائف البنائية، ومجموعة الوظائف المعيارية، فيدخل في نطاق مجموعة الوظائف البنائية كل وظيفة أو واجب أو مهمة أنيطت بوسائل الإعلام في المجتمع المسلم ليكون من شأنها بناء هذا المجتمع في أي زاوية من زوايا البناء سواء كان بناء فكرياً، أو معنوياً، أو سياسياً، أو اجتماعياً، أو اقتصادياً، أو تربوياً، أو غير ذلك، فتدخل بذلك وظائف الإخبار والتنمية، والتنشئة الاجتماعية، والتربوية، والتعليمية، والثقافية، والسياسية، وغير ذلك من الوظائف، أو الواجبات، أو المهام التي يمكن أن تنشأ الحاجة إليها في أي وقت من الأوقات (1166).

أما الوظائف المعيارية فيقصد بها في هذه النظرة جميع الضوابط والحدود التي تضبط حركة وظائف البناء السالف ذكرها، فلكي تؤدي وظيفة الإخبار دورها في توعية الناس وتنويرهم وتبصيرهم، وتمكينهم من إدراك ما يحيط بهم، أو ما يجري حولهم من أحداث ووقائع، وما يدور بينهم من أفكار، وما يبرز منهم من قيادات لابد أن تكون هناك مواصفات تحدد طبيعة الأداء الإعلامي في هذه الوظيفة (1167)، وكذلك بقية الوظائف البنائية كالوظيفة التعليمية والثقافية، حيث لابد أن يكون التعليم والثقافة منضبطاً في مادته وفي أسلوبه، وأدواته، كذلك الوظيفة الاجتماعية لابد أن تؤديها وسائل الإعلام وفق ضوابط وشروط تكفل البناء

(1164) جيهان أحمد رشتي، الإعلام ونظرياته في العصر الحديث (القاهرة، دار الفكر العربي)، ص 34.

(1165) النظرة الإسلامية للإعلام، ص 164.

(1166) عدنان الدبسي، الإعلام الإسلامي (الأهداف والوظائف) (الرياض، دار عالم الكتب، ط 1، 1411هـ)، ص 13.

(1167) سيد محمد سادني الشنقيطي، وكالة الأنباء الإسلامية الدولية في الميزان (الرياض، دار عالم الكتب، ط 1، 1411هـ)،

وتمنع الهدم، وتحقق الوثام والانسجام للمجتمع⁽¹¹⁶⁸⁾، بل لابد أن تكون هناك ضوابط للإعلام عموماً تكفل انسجامه مع بقية أنظمة المجتمع كافة، وبهذا البناء المنضبط يظهر تميز الإعلام الإسلامي في طبيعته أدائه كما تميز في مصادره وغاياته وخصائصه وآثاره⁽¹¹⁶⁹⁾.

ويلاحظ أن هذه التقسيم لوظائف الإعلام قد يكون تقسيماً تعسفياً لصعوبة الفصل بينها، لكن أغراض الدراسة العلمية فرضته، وإلا فإن الواقع يشهد أنه ليس بالإمكان تأدية الوظائف البنائية بمعزل عن الوظائف المعيارية، بل ليس بالإمكان القيام بوظيفة إعلامية واحدة دون تداخل بقية الوظائف الأخرى، فالإخبار قد يكون بعضه تعليمياً والتعليم قد يكون بعضه إخباراً، وهكذا الإرشاد والتوجيه بل التسرية والترويح، ثم إن النظرة الإسلامية إلى وظائف الإعلام أدوات تحقيق لغايات الإعلام وأهدافه، فغايات الإعلام الدينية والدنيوية، أو المحورية والفرعية، أو الكلية والجزئية هي التي تتحكم في تحديد نوع الوظائف، أو الواجبات، أو المهمات التي تكلف وسائل الإعلام بالقيام بها، وتحقيق الغايات أو القصور في ذلك هو المعيار الذي يحاكم إليه أداء وسائل الإعلام لوظائفها، ولا يغيب عن البال في مقام الحديث عن وظائف الإعلام بيان أن سلم الأولويات في ترتيب هذه الوظائف من حيث الأهمية في النظرة الإسلامية إنما هو مصلحة الإسلام والمسلمين⁽¹¹⁷⁰⁾.

وربما يجد المتتبع لنصوص القرآن الكريم تأكيد أهمية وظائف الإخبار والتعليم والتوجيه والإرشاد وبناء الرأي العام، غير أن الدارسين الإعلاميين يكادون يجمعون على تقديم وظيفة الإخبار لشدة حاجة الناس إليها وارتباطها بحركة الحياة عموماً⁽¹¹⁷¹⁾. وأشار القرآن الكريم إلى النبأ ومكانته في الحياة عموماً وفي الصراع بين الحق والباطل خصوصاً كما جاء في ﴿نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ الحجر: ٤٩، و﴿قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ﴾ ص: ٦٧، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (1) عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ﴾ النبأ: ١ - ٢، و﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بآيَاتِ اللَّهِ﴾ يونس: ٧١، ﴿لَحْنُ نَقْصٍ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ الكهف: ١٣، ﴿يُنَبِّأُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ القيامة: ١٣، كلها تؤكد أهمية الوظيفة الإخبارية في حياة البشر غير أن امتنان الله على المؤمنين ببعثة رسوله تالياً عليهم آيات الله مذكياً لهم ومعلماً كما جاء في ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ الجمعة: ٢، من أقوى

⁽¹¹⁶⁸⁾الدبسي، الإعلام الإسلامي (الأهداف والوظائف)، ص 19.

⁽¹¹⁶⁹⁾ الشنقيطي، البرامج الإعلامية بين الواقع والأمل (الرياض، دار عالم الكتب، 1410هـ)، ص 12.

⁽¹¹⁷⁰⁾ الشنقيطي، وظيفة الأخبار في سورة الأنعام (الرياض، دار عالم الكتب، ط 3، 1410هـ)، ص 113.

⁽¹¹⁷¹⁾ المصدر نفسه، ص 114.

الأدلة على مكانة الوظائف الإعلامية التي تدخل في نطاق النصوص الشريفة وأولويتها في نظام الإعلام الإسلامي.

غير أن الأمر في نظرنا فيه متسع والمفاضلة بين الوظائف لا ينبغي أن تكون مشغلة للدارسين والعاملين ما لم تكن هناك ظروف تحتم المفاضلة، لكن ما ينبغي الوقوف عنده والعناية به هو أن تكون مصلحة الأمة الإسلامية معياراً أساساً للأهمية والمفاضلة، وقد كان النشاط الإعلامي الإسلامي في العصور الأولى يشمل مهاماً كثيرة من مثل شرح الإسلام والتعريف به، ورفع الروح المعنوية للمسلمين، وحث الناس على اعتناق الإسلام ودعوتهم إليه، وإفساد محاولات الإيقاع بين المسلمين والحفاظ على وحدة الصف ومقاومة الشائعات وتصحيح الأخطاء والنصح والتوجيه والإرشاد وتهيئة الاتباع للمستجدات، ومد الناس بكافة المعلومات المتعلقة بالمعارك التي تدور بين المسلمين والكفار، وغير ذلك من عمليات بناء الرأي العام بناءً سديداً وإعداد المسلمين لمواجهة الظروف في قوة وتماسك وبناء الإيمان في النفوس والتمكين لشرع الله وسيادته في الحياة⁽¹¹⁷²⁾. وذلك ما يعني أن الوظيفة الأساسية لأجهزة الإعلام في نظرة المسلمين تكمن في دعم الدين بالصدور عنه في الممارسة الإعلامية والتذكير بحقائقه وتوضيح مفاهيمه، وشرح مقاصده والتصدي لأعدائه والحملات الموجهة ضده وتعميمه بالسعي لإيصاله لكل أذن بشرية في عرض شائق جذاب تتوفر له عناصر التنوع والوضوح والعمق، وأسباب الإقناع، إضافة إلى الاهتمام بأنشطة الحياة المختلفة، وتقديم تفاصيلها وتفسير بواعثها وحقائقها من منظور إسلامي، وبذلك يتحقق المناخ الملائم لسلامة الرأي العام وسداده⁽¹¹⁷³⁾، وهذا يعني أن المسلمين يرون أن وسائل الإعلام يجب أن توظف طاقاتها للتوظيف الذي يكفل تحقيق الانتفاع الأمثل وبذلك يكون الإعلام وسيلة تعليم وتعريف وتثقيف وتوجيه وتسرية وترويح.

هذا في الجملة، ما يمكن الخروج به في موضوع وظائف الإعلام من الدراسات الإعلامية الإسلامية أو على الأقل ما يهمننا الخروج به باعتباره حجر الزاوية في عطاء وسائل الإعلام، خاصة في ظروف العالم الإسلامي الحالية التي يتعرض فيها لغزو متعدد الصور والأبعاد وأخطره في كل حال الغزو الفكري الذي تمثل وسائل الإعلام الحديث سلاحه الفتاك⁽¹¹⁷⁴⁾. ويمكن للباحث المتأمل النظر في تصنيف وظائف الإعلام الإسلامي وفق معايير على سبيل الاجتهاد واستناداً إلى الواقع من مثل المعيار الوظيفي أي النظر إلى تصنيف وظائف الإعلام الإسلامي وفقاً لخصائص المخاطبين بها، والمستفيدين استفادة مثلى منها الوظائف الإعلامية داخل أمة الإجابة، والوظائف الإعلامية وفقاً لنوعها كالوظائف البنائية، والوظائف المعيارية من جنس ما مر

⁽¹¹⁷²⁾ محمود يوسف مصطفى، العلاقات العامة في الإسلام (مكتبة مصباح، 1409هـ)، ص358.

⁽¹¹⁷³⁾ البرامج الإعلامية بين الواقع والأمل، ص34.

⁽¹¹⁷⁴⁾ المصدر السابق، ص37.

عرضه، ومعيّار الأثر الذي تتركه الوظائف الإعلامية على حياة البشر حيث يمكن النظر إليها باعتبار ما يترتب عليها من آثار.

المبحث الثاني:

نماذج أساسية لوظائف الإعلام الإسلامي

وهذا المبحث يتضمن أربعة مطالب:

المطلب الأول: الوظيفة الإخبارية من وظائف الإعلام الإسلامي

قدّمت لنا المصادر الإسلامية ضوابط عديدة للوظيفة الإخبارية، لتقوم بمهامّها على خير وجه، فتكون عامل بناء للأمة؛ في حياتها، وأمنها، واستقرارها وتعزيز وحدتها، وسائر شؤونها، ولاشكّ أنّه يأتي في طليعة المصادر: القرآن الكريم والسنة والسيرة النبوية، ثمّ سيرة الصحابة والتابعين، وما نُقل إلينا من أقوالهم وأفعالهم في هذا السبيل.

ونودّ -بدايةً - الإشارة إلى أنّ كلمتي النبأ والخبر (وهما كلمتان مترادفتان) تعنيان الإعلام بشيء لم يكن معلوماً من قبل، إلا أنّ هاتين الكلمتين معناهما مُختلف في المدلول القرآني «إذ إنّ لفظ الأنباء يتضمن معنى الإعلام والإخبار، ولكنّه في عامّة موارد استعماله أخصّ من مطلق إخبار، فهو يستعمل في الإخبار بالأمور الغائبة المختصة، دون المشاهدة المشتركة»⁽¹⁷⁵⁾، أي: أنّ كلمة نبأ في القرآن الكريم تردّ في (الغالب) حول الأمور الغائبة، خذ مثلاً لذلك النبأ: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (1) عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ (2) الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ» ١ - ٣، و «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعُشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» آل عمران: ٤٤، وقوله على لسان السيد المسيح عليه السلام «وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» آل عمران: ٤٩، إلى غير ذلك من آيات وردت فيها كلمة نبأ أو أنباء، ولعلّه من المناسب -في هذه الدراسة- عدم تناول الأخبار الغيبية، لأنّها حقائِق إلهية ربّانية، يستحيل عليها الكذب، أو الخطأ، أما الأخبار البشرية فالخطأ أو الكذب وارد فيها، أو في بعضها، لذلك كان من الواجب إخضاعها لعملية التدقيق والتحقيق والتوثيق (حين نُقل تلك الأخبار وقَبِل إداعتها ونشرها) حماية للمجتمع، وصيانتة من النتائج الوخيمة، التي يمكن أن تجلبها له الأخبار الملققة المعرّضة، أو الكاذبة المدسوسة. وسوف نقتصر في دراسة الأخبار من منظور إسلامي على

⁽¹⁷⁵⁾ سعيد إسماعيل صيني، مدخل إلى الإعلام الإسلامي (القاهرة، دار الحقيقة للإعلام الدولي، 1411هـ)، ص210.

القواعد العامة، وعدم الخوض في القوالب الفنيّة لصياغة الخبر، فقد تناولتها بعض الدراسات الإعلاميّة، التي استفادت من دراسات الإعلام المعاصر ثم قامت بوضع الأدلة له، وتوثيقه من المصادر الإسلاميّة⁽¹¹⁷⁶⁾.

المسألة الأولى: ضوابط الوظيفة الإخبارية

أما الضوابط التي يجب العمل بها للوصول إلى الأخبار الموضوعية والصادقة، فنشير إلى أبرزها فيما يلي وهي:

1- الحذر من صاحب الخبر والتثبت من شخصيته

ترتكز العملية الإخبارية على عناصر بشرية، تقوم بجمع الأخبار ونقلها وصياغتها وتحريرها، ثمّ إذاعتها أو نشرها، لذلك كان من اللازم دراسة هؤلاء والتدقيق في شخصياتهم قبل قبول أخبارهم وتصديقها، يرشدنا القرآن الكريم إلى هذا بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الحجرات: ٦، وبقوله على لسان سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ النمل: ٢٧، أي قال سيّدنا سليمان عليه السلام للّهذه: (سننظر ونتأمل فيما أخبرتنا به)، في هذه (القصة الخبريّة) أَصَدَقْتَ فيما قلت ؟ ؟! . ومعنى ذلك صار الكذب حُلُقاً لك ولم يقل: (أم كذبت)، وفي هذا إرشاد إلى وجوب البحث عن الأخبار الصادقة والكشف عن الحقائق، وعدم قبول خبر المخبرين، اعتماداً عليهم دون تَبَيُّن، بل يجب البحث عن الخبر الصادق والوصول إليه بأَيّة طريقة من الطرق وبأَيّ وجه من الوجوه⁽¹¹⁷⁷⁾. فهذه دعوة للتحقّق من عدالة صاحب الخبر، ومن أيّ إنسان يقوم بنقل الأخبار، والتأكد من مصداقيته، وذلك حتى لا يقع المجتمع أو أيّ فرد فيه، في مزالق الأخبار الكاذبة، التي تؤدي إلى الإضرار به، لذلك ينبغي التريث وإمعان النظر، ونحن لا يمكن -في الواقع- من المشاهدة الأولى معرفة صاحب الخبر، أكان فاسقاً أم لا، ولكنّ جاء التحذير المسبّق، حتى لا تقع في حبال أخبار الفاسقين أو أخبار الكاذبين، وهذا ما نرى بعضاً منه في إعلامنا المعاصر - فلو تَتَبَعَ المرء اليوم أخبار حادثة من الحوادث، أو واقعة من الوقائع ممّا يجري حوله، فإنّه سيجد اختلافاً في مضامين الأخبار، ولا يجد تطابقاً فيها (سواء أكان في الإعلام المقروء، أم المسموع، أم المرئي)، لذلك يجب الاعتماد على عدد من المصادر الإعلاميّة، والتأكد من مصداقيّتها⁽¹¹⁷⁸⁾.

2- ردّ الأخبار المتعلّقة بأمر الأمن والخوف إلى الجهات المسؤولة (أولي الأمر):

⁽¹¹⁷⁶⁾ عبد الوهاب كحيل، الأسس الفنيّة للخبر في الإعلام الإسلامي (بيروت، عالم الكتب - مكتبة القدس، 1985م)، ص 117.

⁽¹¹⁷⁷⁾ عبدالله بدران، الخبر الصحفي في منهج الإعلام الإسلامي (دمشق، دار المكتبي، 2002م)، ص 108.

⁽¹¹⁷⁸⁾ رفاعي سرور، حكمة الدعوة (القاهرة، مكتبة وهبة، ط 1، 1398هـ، 1978م)، ص 76.

نجد هذا التوجه الإلهي في ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ النساء: ٨٣، يقال أذاع الشيء: إذا نَشَرَهُ بين الناس فلم يعد خافياً عليهم، كان هذا الخطاب في عصر الرسالة موجهاً إلى الصحابة رضي الله عنهم يدعوهم إلى عدم إذاعة الأخبار المتعلقة بالإعلام الداخلي وتداولها، أو إشاعة الخوف من الأعداء المتربّصين بالأُمّة أي: الأخبار المتعلقة بالإعلام الخارجي بل يجب رُدُّها إلى الرسول وإلى أولي الأمر للقيام بعمل مناسب يحقق المصلحة العليا للأُمّة والدولة، أما اليوم فإنه يتعين نقل الأخبار التي تهدد الأمن والاستقرار إلى الجهات الرسمية المختصة لتقوم بما تقتضيه المصلحة حماية للأُمّة ورعاية لشؤونها، وهذه الجهات الرسمية المختصة (أولياء الأمر) قادرة على استنباط واستخراج ما يتوجب عمله⁽¹¹⁷⁹⁾.

لقد كان في عصر الرسالة جماعة من ضعفاء المسلمين وغير المسلمين، أو من المسلمين الجدد كانوا إذا سمعوا شيئاً من أمور المسلمين مثل هزيمة المسلمين، أو استشهاد عدد منهم، أو انتصار المسلمين على عدوهم أشاعوا هذه الأخبار ونشروها بين الناس، وهم يظنون أن عملهم لا غبار عليه، ولكن - في الواقع - كان يؤدي إلى مفسدة من جراء إذاعة أخبار الأعداء أو أخبار المسلمين فجاءت الآيات بوجوب العودة إلى الرسول ﷺ ثم إلى أولي الأمر وهم أهل المعرفة والعلم وأصحاب العقول الراجحة ليقوموا بإذاعة الأخبار بالشكل المناسب والوقت المناسب وبالقدر المناسب أو عدم إذاعتها ونشرها رعايةً لمصالح الأُمّة وحفاظاً عليها وعلى استقرارها⁽¹¹⁸⁰⁾.

إذن تؤكد الآية الكريمة عَدَمَ إذاعة مثل هذه الأخبار، أو نشرها وتداولها إلا بموافقة وإذن من (أولي الأمر) حتى لا تضرّ بالأُمّة والدولة معاً، فتُوهن من قدراتها، وتطلع عدوها على ما يمكنه من النيل منها والتأثير عليها، وهذا ما يعبر عنه في الدراسات المعاصرة بالحرب النفسية وقد أثبتت هذه الدراسات تأثيراتها المختلفة وكأن الآية الكريمة تدعو إلى إعطاء أولى الأمر وهم الجهة التي تمتلك القدرات فرصة لتحسين الأُمّة ضد الحرب النفسية ونتائجها السيئة، والحرب النفسية: هي الكلمات والأفعال التي توهن من تصميم العدو على القتال وذلك بإضعاف روحه المعنوية.

3- معرفة الطبائع والعواطف البشرية وتأثيراتها

⁽¹¹⁷⁹⁾ صلاح. رزق، عبده مخيمر، سيكولوجية الإشاعة (مصر، دار المعارف، 1964م)، ص248.

⁽¹¹⁸⁰⁾ أحمد المراغي، تفسير المراغي (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د.ط، د.ت) ج5، ص105.

إنَّ الإنسان مدفوع -عادة- إلى تتبّع مساوئ ونقائص مَنْ يكرههم، ونشرها وإذاعتها، وقد يلجأ إلى تضخيمها والمبالغة فيها، لأنَّ النفس أمّارة بالسوء، كما يعلمنا القرآن حيث قال تعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴾ يوسف: ٥٣، وقد يلجأ المحبُّ أيضاً إلى ذكر محاسن من يحب وإخفاء مثالبه ونقائصه وصفاته المذمومة بل قد يبالغ في ذكر محاسن من يحب (فالحبُّ يُعمي ويُصم)، لذلك جاءت السنة النبوية توضح أصنافاً من الناس ترد أقوالهم وأخبارهم ولا تقبل شهادتهم لأنها تنطوي على الغش والخداع أو التحيز لجهة من الجهات، ومما ورد في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمز على أخيه، ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت)⁽¹¹⁸¹⁾، إنَّ هؤلاء لا تقبل شهادتهم لأنها ربّما أفضت إلى الكذب، وإخفاء الحقائق أو قلبها وتحريفها. ويقدم لنا (ابن خلدون)⁽¹¹⁸²⁾ في مقدّمته أسباباً أخرى، قد تقود المرء إلى الكذب، والبعد عن الحقيقة، والموضوعية حين قيامه بنقل الأخبار أو نشرها.

وهذه الأسباب هي:

- الانحيازُ إلى بعض الآراء أو المذاهب.
- التودُّدُ لأصحاب الجاه والمناصب الكبيرة.
- الثقةُ بحمَلَةِ الأخبار، وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة، وهو الحَدَرُ من ناقل الخبر.
- توهّم الصدق.
- الجهلُ بطبائع الأمور والأشياء.
- إمكانية وقوع الأحداث، أي هل يمكن وقوعها فعلاً أم لا ؟ مثال ذلك: حَبَرٌ نقلته بعض وسائل الإعلام عن جيش من المريخ يغزو أمريكا، فأصاب الناس بالخوف والرعب.
- إنَّ معرفة الطبائع والعواطف البشرية ودراسة تأثيراتها المختلفة على النفس الإنسانية، أمر هام وضروري على الأخبار الصادقة والموضوعية.

4- التأكد من الأخبار المتواترة

(1181) مصنف عبدالرزاق الصنعاني، كتاب الشهادات، باب لا يُقْبَلُ مِنْهُمْ، حديث رقم: 14857، ص 5045.

(1182) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (د.م، د.ط، 1406هـ).

قد يُخدع المرء بتواتر الأخبار، وتطابقها من كلِّ وَجْهٍ (في أيامنا هذه) فيكون هذا التواتر مدعاة لتصديق الأخبار والتسليم بحدوثها، وذلك لأننا (نحن المسلمين) تعلّمنا من حضارتنا العلميّة الزاهرة، أنّ تواتر الأخبار يجعلها في أعلى درجات الصدق واليقين، لأن تواتر رواية الحديث عل لفظٍ واحد، أو روايته بشكل متواتر ترويه جماعةٌ عن جماعةٍ، يستحيل تواطئهم على الكذب، يفيد صدق الحديث، أو صدق الخبر عموماً، فيدعوننا هذا الأمر إلى تصديق وسائل الإعلام، التي تُطالعنا بأخبار متواترة، باللفظ ذاته وبالعبرة ذاتها، منقولة إلى جماهير الناس، من خلال وسائل إعلامية مُتعدّدة، إنّ تواترها هذا يوهّم المرء بصدقها وبوقوعها وحدوثها فعلاً وبقيناً⁽¹¹⁸³⁾.

ولكنّنا عند التحقُّق نجد أن وكالةً واحدةً للأنباء، أو مصدرًا إعلاميًا واحدًا، هو الذي قام بنشر الخبر، وتوزيعه على وكالات الأنباء في العالم كلّ، وهذا أمر ميسور الآن، إنّ تواتر الأخبار - كما أوضحته المناهج العلمية الإسلاميّة - كان دليلاً قوياً في الماضي، لكن اليوم مع وجود وسائل الإعلام الكاسحة، التبتت قضية التواتر في أذهان الناس، بقضية التعدّد السطحي لوسائل الإعلام، التي تزيغ الخبر الواحد بالصيغة الواحدة، وربّما بالصور ذاتها أيضاً، وليست قضية التعدّد من قضية التواتر في شيء.

فعندما تُرَدّد جميع الإذاعات، ومحطّات التلفاز، والوسائل المطبوعة، الخبر نفسه، فإنها توحى إلى مستقبل الخبر، أنّ هناك إجماعاً يوكّد صحة الخبر، غير أنّنا عندما نتدبر الأمر ونبحث عن جذور الخبر، نجد أنّ وراء كلّ هذا التعدد مراسلاً لوكالة أنباء واحدة، أو رجل علاقات عامة واحدًا، وهذا يختلف تماماً عن مفهوم التواتر في المنهج الإسلامي، حيث يتعدّد الرواة، ويستمرّ هذا التعدّد من جيلٍ إلى جيل، وكلّ رواة هذا الحديث المتواتر، أو ذاك في الدرجة العالية من الضبط والعدالة والصدق، ونظراً لهذا التعدّد الخادع وتوهّم التواتر الذي ينتج عن تعدّد وسائل الإعلام؛ يتخيّل الإنسان أن المصادر الأصليّة أيضاً متعدّدة، أو قد يتخيّل أنه سمع الخبر من مصادر أصليّة أخرى، غير وسائل الإعلام الجماهيرية، لذا فإنّه يتوجّب الحذر من الوقوع في شرك الأخبار التي يروجها أعداء الأُمّة في وسائل الإعلام⁽¹¹⁸⁴⁾.

ونحن نتمنى أن تعدّد مصادر الخبر، وأن تعدّد وكالات الأنباء التي تنقل الخبر - بعيداً عن التكتّلات والاتفاقيات فيما بينها - ويجب التحقُّق والتأكّد من ذلك، وعندئذٍ نصل إلى الأخبار المتواترة، التي نطمئن إلى صدقها وموضوعيّتها، وهذا ما يحرص عليه الإعلام الإسلامي ويدعو إليه.

(1183) صيني، مدخل إلى الإعلام الإسلامي، ص 208-209.

(1184) صيني، مدخل إلى الإعلام الإسلامي، ص (210-211).

المسألة الثانية: شروط نشر الأخبار

1- نُشْرُ الْأَخْبَارِ السَّيِّئَةِ عِنْدَ الْفَرِيضَةِ وَالْمَصْلَحَةِ الْعَامَةِ

يمنع الإسلام نُشْرَ الْأَخْبَارِ السَّيِّئَةِ فِي الْمَجْتَمَعِ، وَدَلِيلُ ذَلِكَ ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ النساء: ١٤٨، إِنَّ الْكِتَابَ الْعَزِيزَ، يَعْلَمُنَا الْإِبْتِعَادَ عَنِ الْجَهْرِ بِالْقَوْلِ السَّيِّئِ، وَنَشْرَهُ بَيْنَ النَّاسِ بَلْ يَحْضُنَا عَلَى كِتْمَانِهِ وَإِخْفَائِهِ، وَذَلِكَ لِأَن ذَكَرَ الْعُيُوبَ وَالْأَقْوَالَ السَّيِّئَةَ تَسَبَّبَ الْعَدَاوَةُ وَتَوَدَّى إِلَى الْبَغْضَاءِ، مِمَّا يُوْدِي إِلَى تَمْزِيقِ الْمَجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ، وَتَوْهِينِ وَحْدَتِهِ، وَالْعَلَاقَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ فِيهِ، ثُمَّ إِنَّ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ، يَجْعَلُ أَمْرَهُ هِينًا فِي الْمَجْتَمَعِ، فَلَا يَنْزِعُ النَّاسَ أَلَسْتَهُمْ عَنِ الْقَوْلِ السُّوءِ، وَلَا عَنِ الْإِصْغَاءِ إِلَيْهِ، وَيَتَنَشَّرُ بَيْنَهُمْ عَدَمُ الْمُبَالَاةِ بِذَكَرِ الْعُيُوبِ وَالسَّيِّئَاتِ وَتَدَاوُلُهَا، كَانَ أَحَدُ الْوَلَاةِ الصَّالِحِينَ يَقُولُ لِمَنْ يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى

عَنِ الْمُنْكَرِ: اجْتَهِدْ فِي سِتْرِ عَصَاةِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ ظَهَرَ مَعَاصِيَهُمْ، عَيْبٌ فِي أَهْلِ الْإِسْلَامِ⁽¹¹⁸⁵⁾. وَحَثَّ الْإِسْلَامُ عَلَى الْعَفْوِ وَالصَّبْرِ وَالْمَغْفِرَةِ لِلْمُسِيءِ، وَرَغَّبَ فِي ذَلِكَ وَجَعَلَهُ مَكْرَمَةً، لَا فَرِيضَةً يُلْزَمُ بِهَا، وَهَذَا وَاضِحٌ مِنْ ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ النحل: ١٢٦، وَلَكِنْ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى أَبَاحَ الْقُرْآنُ لِلْمَظْلُومِ رَفْعَ (دَعْوَى) ضِدَّ الشَّخْصِ أَوْ الْأَشْخَاصِ الَّذِي نَشَرُوا عُيُوبَهُ، وَأَعْطَى (الْمَظْلُومَ) الْحَقَّ فِي أَنْ يَعْضُ أَمَامَ الْجِهَاتِ الْمُخْتَصَّةِ: الْأَقْوَالَ السَّيِّئَةَ الَّتِي قِيلَتْ فِيهِ، وَالْكَلِمَاتِ الْجَارِحَةَ الَّتِي تَنَاوَلَتْ عَرْضَهُ وَشَرَفَهُ وَمَكَانَتَهُ، دَفْعًا لظُلْمِهِ وَرَدًّا لِكِرَامَتِهِ.

يُؤَكِّدُ هَذَا — مَا أَوْضَحْنَاهُ سَابِقًا — أَنَّ الْحُرِيَّةَ الْإِعْلَامِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ حُرِيَّةٌ مُقَيَّدَةٌ بِضَوَابِطٍ وَأَنَّهَا حُرِيَّةٌ مَسْئُولَةٌ وَلَيْسَتْ مُطْلَقَةً، فَلَا تَبِيحُ لِمَنْ شَاءَ أَنْ يَقُولَ مَا شَاءَ، دُونَ مَسْأَلَةِ وَلَا عِقَابٍ، وَأَنَّ الْإِسْلَامَ يَمْنَعُ كَشْفَ عَوْرَاتِ النَّاسِ، وَمُلَاحَقَةَ أَخْبَارِهِمُ الشَّخْصِيَّةَ وَخَفَايَا حَيَاتِهِمْ فَالْمُسْلِمُ كَمَا يَقُولُ الرَّسُولُ الْكَرِيمُ I: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ»⁽¹¹⁸⁶⁾، بَلْ يُؤَكِّدُ الْإِسْلَامُ عَلَى سِتْرِ عَوْرَاتِ النَّاسِ وَعُيُوبِهِمْ كَمَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ I: «وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽¹¹⁸⁷⁾.

فَأَيْنَ هَذَا التَّوْجُّهُ الْقُرْآنِيُّ الْعَظِيمُ، وَالْإِرْشَادُ النَّبَوِيُّ الْكَرِيمُ، مِمَّا عَلَيْهِ الْحَالُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الصُّحُفِ وَالْمَجَلَّاتِ فِي أَيَّامِنَا هَذِهِ، بَلْ فِي الْإِعْلَامِ عَامَةً، مِنَ الْبَحْثِ الدَّقِيقِ عَنِ عُيُوبِ النَّاسِ، وَكَشْفِ أَسْرَارِهِمْ وَقَضْحِ خَفَايَاهُمْ الشَّخْصِيَّةِ، وَإِنَّهُ مِمَّا يُؤْسَفُ لَهُ أَنَّ (الْإِعْلَامَ الْمَقْرُوءَ) فِي بَعْضِ الدُّوَلِ — وَبِخَاصَّةِ الصُّحُفِ وَالْمَجَلَّاتِ

⁽¹¹⁸⁵⁾ سيد محمد ساداتي الشنقيطي، مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم (الرياض: دار عالم الكتب، 1406هـ-1985م)، ص73.

⁽¹¹⁸⁶⁾ محمد إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده...، حديث رقم:

10، ص25327.

⁽¹¹⁸⁷⁾ البخاري، صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب: لا يظلم المسلم المسلم، حديث رقم: 2330، ص22396.

فيها - يفتخر ويتباهى بالحصول على أسرار الناس العائلية، أو الوصول إلى قضاياهم ومشكلاتهم الشخصية، بل تعدُّ الصحافة هذا العمل سَبَقاً إعلامياً، يَحَقِّق

لها الذبوع والربح والانتشار⁽¹¹⁸⁸⁾، إلا أنَّه تجدر الإشارة إلى أنَّ هناك حالات محدَّدة يسمح الإعلام الإسلامي فيها بِنَشْرِ الأخبار السيئة، وَكَشَفِ بعض الأمور الشخصية، والتصريح بأسماء الأشخاص، أو الجهات التي قامت بأعمال ضارة بالأمن والاستقرار، أو بأمور فاسدة، تسيء إلى الأمة ومنجزاتها، فيسمح الإسلام -حماية للأمة والدولة- في تلك الحالات بالتشهير (بأهل الفسق والفجور) للوصول إلى الحقِّ وإبانة الباطل، وذلك لتغيير الأوضاع الفاسدة والسيئة، والعودة إلى الوضع الصحيح، والطريق القويم، ولا شك أن نشر مثل تلك الأخبار السيئة - هو استثناء من القاعدة من أجل تكوين وعي لدى الأمة وإحاطتها بما يحدث داخل الدولة أو بما يجري في المجتمع الدولي من وقائع وأحوال الأمر الذي يمكنها من تصحيح الأوضاع أو درء المفاسد بيسر وسهولة⁽¹¹⁸⁹⁾.

ومن هذا القبيل ما قام به المحدثون من كشف الوضعين والمتروكين والضعفاء وغيرهم وأسسوا علماً لمعرفة هؤلاء جميعاً يدعى (علم الجرح والتعديل).

2- نشر الأخبار الصادقة والموثقة

يدعو القرآن الكريم المسلم إلى التحلي بالصدق في أقواله وأعماله، ويدعوه للابتعاد عن نشر الأخبار غير الموثقة وغير المؤكدة، ودليل ذلك ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الإسراء: ٣٦. إنَّ القفو، هو: الإتيان و (ما ليس به علم) أي: مالا دليل عليه، وليس لديك علم به، و{السَّمْعُ وَالْبَصَرُ} هما: أهم الحواس التي تمكن الإنسان من الاتصال بالعالم وبمن يحيط به وهما أداتان في الاتصال والإعلام. يقول الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز رحمه الله⁽¹¹⁹⁰⁾: فالله تعالى ينهى الإنسان أن يتكلم فيما لا يعلم (وَلَا تَقْفُ) يعني لا تقل في شيء ليس لك به علم، بل تثبت (إِنَّ السَّمْعَ) يقول: سمعت كذا، وهو ما سمع (وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) الإنسان مسئول عن سمعه وقلبه وبصره، فالواجب عليه أن لا يقول: سمعت كذا إلا عن بصيرة، ولا يقول: نظرت كذا إلا عن بصيرة، ولا يعتقد بقلبه شيء إلا عن بصيرة، لا بد، فهو مسئول، فالواجب عليه أن يتثبت وأن يعتني حتى لا يتكلم إلا عن علم، ولا يفعل إلا عن علم، ولا يعتقد إلا عن علم، ولهذا ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الإسراء: ٣٦، فالإنسان يتثبت في الأمور والله ﴿

⁽¹¹⁸⁸⁾ محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1403هـ)، ص237.

⁽¹¹⁸⁹⁾ علي وأخيه ناجي الطنطاوي، أخبار عمر (بيروت، دار الفكر العربي، ط3، 1973م)، ص139.

⁽¹¹⁹⁰⁾ <http://www.binbaz.org.sa> تاريخ المراجعة: 19/ 1/ 2011م.

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ الأعراف: ٣٣، فجعل القول على الله بغير العلم فوق هذه الأشياء كلها، فالواجب على أن الإنسان يتعلم حتى يكون على علم، ويتبصر فلا يقول: سمعت، ولا يقول: رأيت، ولا يقول: كذا وكذا إلا عن بصيرة وعلم.

يقول الطبري في تفسيره: إِنَّ اللَّهَ سَأَلَ هَذِهِ الْأَعْضَاءَ عَمَّا قَالَ صَاحِبُهَا⁽¹¹⁹¹⁾، بل يمكن القول: إِنَّ هَذِهِ آيَةً بِمِثَابَةِ (دستور شامل) لكثير من شؤون الحياة، وفي طليعتها المؤسسات الإعلامية المختلفة، لكي تلتزم بهذا الأدب القرآني الرفيع.

يُشِيرُ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى "عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا" بِقَوْلِهِ: «لَا تَشْهَدُ إِلَّا بِمَا رَأَتْ عَيْنُكَ، وَتَمِيعَتُهُ أَذْنَاكَ، وَوَعَاهُ قَلْبُكَ»، وَيُشَارِكُهُ قِتَادَةُ بِقَوْلِهِ: «لَا تَقُلْ سَمِعْتُ وَلَمْ تَسْمَعْ، وَلَا رَأَيْتُ وَلَمْ تَر، وَلَا تَقُلْ عَلِمْتُ وَلَمْ تَعْلَمْ»⁽¹¹⁹²⁾، والمراد النهي عن القول بلا علم يقيني، وكأنَّ هذه الأقوال مستفادة من قوله تعالى على لسان الهدهد: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ النمل: ٢٢.

ذلك إِنَّ الإِحَاطَةَ بِالشَّيْءِ، هِيَ: أَنْ يُعْلَمَ بِهِ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ، فَالْهَدِيدُ أَحَاطَ بِهَذَا الشَّيْءِ مَعَ الْعِلْمِ الْيَقِينِيِّ، الَّذِي لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الشَّكُّ وَالرَّيْبَةُ، فَهُوَ يَدْلِي بِأَخْبَارٍ عَنْ مَشَاهِدَةٍ وَخَبْرَةٍ، كَأَنَّهُ يَقُولُ: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ فاطر: ١٤.

لِذَلِكَ أَرْسَلَ عُمَرَ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كِتَابًا يُوصِي فِيهِ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: «وَلِيَكُنْ عِنْدَكَ مِنَ الْعَرَبِ، أَوْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ مَنْ تَطْمِئِنُّ إِلَى صَدَقِهِ وَنُصْحِهِ، فَإِنَّ الْكَذُوبَ لَا يَنْفَعُكَ خَبْرُهُ، وَإِنْ صَدَقَكَ فِي بَعْضِهِ، وَالْغَاشُّ عَيْنٌ عَلَيْكَ، وَلَيْسَ عَيْنًا لَكَ»، وَأَوْضَحَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ الصِّفَاتِ الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ يَتَّصِفَ بِهَا الْمُسْلِمُ فِي أَقْوَالِهِ وَأَفْعَالِهِ وَفِي حَرَكَتِهِ فِي الْمَجْتَمَعِ، وَأَثْنَاءِ اتِّصَالِهِ بِالنَّاسِ، وَمَحَادَثَتِهِمْ وَنَقْلِ الْأَخْبَارِ لَهُمْ، وَتَعَدُّ مِنْ أَبْرَزِ شُرُوطِ الْإِتِّصَالِ وَالْإِعْلَامِ فِي الْإِسْلَامِ⁽¹¹⁹³⁾.

لَقَدْ أَمْتَدَحَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ أَنْاسًا يَخْتَارُونَ كَلِمَاتِهِمْ وَأَقْوَالَهُمْ وَأَلْفَاظَهُمْ بِعُنَايَةٍ وَرَوِيَّةٍ، لِتَكُونَ مُحِبَّةً إِلَى النُّفُوسِ قَرِيبَةً مِنَ الْقُلُوبِ، وَغَيْرَ مُنْفَرَّةٍ، ﴿وَهْدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهْدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾ الحج: ٢٤، فَالطَّيِّبُ هُوَ الْأَفْضَلُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَيَأْمُرُنَا الْقُرْآنُ بِالْقَوْلِ الْحَسَنِ فَيَقُولُ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا

⁽¹¹⁹¹⁾ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتعليق: محمود شاكر (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج9، ص100.

⁽¹¹⁹²⁾ المراغي، تفسير المراغي، ج15، ص45.

⁽¹¹⁹³⁾ أحمد ركي صفوت، جمهرة رسائل العرب (بيروت: مكتبة البابي الحلبي، ط2، 1972م)، ج1، ص211.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾ البقرة: ٨٣، أي: قولوا القول الجميل المحبَّب إلى الناس، وفي موضع آخر يدعو إلى القول السديد فيقول: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ الأحزاب: ٧٠، لأنَّ الأقوال السديدة هي التي توصل إلى الصدق والحق.

وينقَر القرآن من قول الزور والمنكر، فيقول تبارك وتعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ الحج: ٣٠، فالأقوال المنكرة وقول الزور هي: الأقوال التي لا توافق الشرع، ولا يرضى بها العقل، ويرفضها الطبع والفطرة السليمة⁽¹¹⁹⁴⁾.

وهكذا يُوجِّهنا الكتاب العزيز أن نختار من الأقوال أصدقها، ومن الكلمات أحسنها، ومن الألفاظ أجملها، ويدعو أن نترقَّع في واقع حياتنا، وفي إعلامنا الذي هو جزء من حياتنا، عن الأقوال القبيحة والكلمات النابية البذيئة، والعبارات الجارحة.

وهكذا يستبين لك — من خلال ما تقدَّم — شروط نشر الأخبار، والشروط الواجب توافرها في الرواة ومَحَمَلَة الأخبار، وفق توجيهات الإسلام.

إنَّ الإعلام الذي ينشر الأخبار الباطلة، والأبناء الملقَّقة، والصور المزيَّفة، أشدُّ خطراً وأعظم وزراً عند الله تعالى، من شخص يكذبُ ضمن مجتمع محدود، فكلَّما اتسع نطاق الضرر اتَّسع الوزرُ وازدادت المسؤولية والعقوبة.

3- نشر أخبار الجرائم ضمن حدود

يحضُّ الإعلام الإسلامي على قول الحقيقة، وبيان الواقع بصدق، وموضوعية، دون تحريف أو زيادة أو حذف أو تزيف، ولكن هل يُفهم من هذا السماح بنشر أخبار الجرائم في المجتمع، على اختلاف أنواعها، مثل جرائم السرقة والرشوة والقتل والجاسوسية والسُّكر، وغير ذلك من جرائم تعاقب عليها الشريعة، دون قيود أو ضوابط؟ إن الإعلام الإسلامي يسمح بنشر أخبار الجريمة والمجرمين، ولكنه يشترط عدم بيان تفاصيلها جزئياتها، وألاً تُعرض هذه الجرائم بشكلٍ يوحي بالإعجاب بها، ويدفع إلى تقليدها، والإفادة من طرق المجرمين وأساليبهم، ويدعو إلى الابتعاد عن نشر الجرائم الجنسية والخُلُقِيَّة، التي تؤذي المشاعر والأحاسيس الإنسانية، ويُؤدِّي نشرها إلى الفساد والإفساد، يقول محمود أدهم: إنَّ المطلوب هو نشر أخبار الجرائم بشكل حكيم ومعتدل، وعدم نشر الجرائم الشاذَّة، ويجب ألاَّ يتسبب نشر الأخبار بهدم الأسر، وألاً

⁽¹¹⁹⁴⁾ محمد عبدالقادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م)، ص 73.

يخندش الحياء، وألاً يُمَجِّد الجريمة والمجرمين، كما يجب أن يُبرز نُشْرُ الأخبار انتصار الحق على الباطل والخير على الشر (1195).

ويشير إبراهيم إمام إلى اتجاهين اثنين بشأن نشر أخبار الجريمة:

- الاتجاه الأول: يذهب أصحابه إلى ضرورة نشر أخبار الجرائم، ليعرف المجتمع الحقائق، ويتعرّف على الأعياب الأشرار، ويطلّع على دور رجال الأمن في القَبْضِ على المجرمين، فإذا عرف المجتمع والجماهير وسائل المجرمين في السرقة والاحتيال أصبحوا محصنين ضدها ويتعلّموا كيفية الوقاية منها.

- الاتجاه الثاني: يذهب أصحابه من رجال الإعلام إلى أن نشر أخبار الجرائم يؤد-أحياناً - إلى إظهار المجرم بصورة بطل محبوب، وإلى عرض الجريمة بشكل يدعو إلى الإعجاب بها، والقيام بتقليدها، وهو أمر لا تُعيره معظم أجهزة الإعلام اهتماماً، لأنّ هدفها تسلية القارئ والمشاهد، والحصول على أكبر قدرٍ من الربح والانتشار.

فهي بدلاً من أن تقوم بتقبيح الجريمة، وتحليل أسبابها، وبيان طرق القضاء عليها، تقوم بتلميع صورة المجرم، وتجعله بطلاً يُحتذى، وأُسوة يقتدى بها، وقد حَدَثَ مثل هذا في كثيرٍ من المجتمعات، لذلك يَتَجَهَّ هؤلاء الإعلاميون إلى عدم نشر أخبار الجريمة والمجرمين خشيةً من هذه السلبيات وغيرها، أما الإعلام الإسلامي فإنه يقف موقفاً وسطاً فهو يسمح بنشر أخبار الجريمة والمجرمين في حدود معينة وبهدف التربية وبيان آثار الجريمة وعقوبتها في الدنيا والآخرة⁽¹¹⁹⁶⁾. فقد عَرَضَ القرآن الكريم مثلاً (قصة قتل قابيل لأخيه هابيل)⁽¹¹⁹⁷⁾، مبيناً أنّ الدافع للقتل هو الحسد، حيث تقبّل الله قربانَ هابيل، ولم يتقبّل قربانَ قابيل، ولا يزال الحسد من أبرز المفاسد في المجتمعات البشريّة.

وعرَضَ الكتاب العزيز كذلك «قصة يوسف عليه السلام مع امرأة عزيز مصر»⁽¹¹⁹⁸⁾، ليتعلّم الشباب قُوَّةَ الإرادة أمام المغريات، ومجاهمة الغريزة بعزيمة واستعلاء، لقد ذكر القرآن قصة يوسف في موضع واحد وحسب، دون غيرها من القصص القرآني، ولم يبيّن التفاصيل والجزئيات، التي يمكن أن يتخيّلها المرء من خلال قراءة هذه "القصة الخبرية" واكتفى بما يحقّق القصد والهدف التربوي، ثم يُشير القرآن الكريم إلى انتشار القصة في المدينة، وخبرٌ مثل هذا جدير، بأن ينقل من بيت إلى بيت، ويشيع في أرجاء المدينة، ولا يبقى محصوراً في (قصر الملك)، وهذه إرادة الله تعالى، لتكون هذه القصة بكلّ مراحلها ونتائجها درساً

(1195) محمود أدهم، فن الخبر (القاهرة، مطابع دار الشعب، ط1، 1979م)، ص294.

(1196) إبراهيم إمام، دراسات في الفن الصحفي (مكتبة الأنجلو-القاهرة، 1972م)، ص126.

(1197) إسماعيل بن عمر الدمشقي ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء الأول، قصة قابيل وهابيل، ص54.

(1198) سورة يوسف، الآيات (101-4).

تربوياً، وعِبراً مستفادة منها، ومنهجاً رشيداً لرجال الإعلام⁽¹¹⁹⁹⁾.

المسألة الثالثة: أهداف نشر الأخبار

1- التعرف بين الناس والانفتاح على شعوب العالم

إنَّ نشر الأخبار وإذاعتها بين الشعوب وجماهير الناس، سبيل ليتعرّف الناس بعضهم على بعض، ومدعاة للتقارب بينهم، ثمَّ إنَّ التعرف يُؤدّي إلى التعاون، وتبادل المنافع والخبرات والعلوم، وإذا رافق التعرف - النية الحسنة - فإنه يقوّي روح التعاون على الخير، ومكافحة الشرِّ بمختلف أوصافه وأجناسه، ولقد أرشدنا الكتاب العزيز إلى هذا التعرف الخير بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات: ١٣، أي لتعارفوا، وليتعرّف بعضهم على بعض⁽¹²⁰⁰⁾.

إن نشر الأخبار المحليّة والعالميّة سبيل ناجح للتعرف بين الشعوب والأمم، وسبب للتواصل فيما بينها، والتواصل يُؤدّي إلى التعرف والتفاعل. والإعلام الإسلامي لا يعرف العزلة، بل يدعو إلى الاتصال والتواصل مع كلّ شعوب الأرض، لأنّه إعلام عالمي.

2- الاعتبار والاتعاظ بالأحداث

يهدف الإسلام من نشر الأخبار المتعلّقة بالحوادث والكوارث، وتداولها بين جماهير الناس، إلى استخلاص المرء منها الدروس والعظات والعبر، لأنّ البلاء لا يَنْزِلُ إِلَّا بِذَنْبٍ، ولا يرفعه الله تعالى إلا بالتوبة الصادقة.

تنقل إلينا وسائل الإعلام المختلفة من القارّات الخمس، أخباراً عن الكوارث والفيضانات والزلازل والمجاعات، وتنقل إلينا أخباراً أخرى، عن ضحايا في ساحات القتال، كلّ هذا يدعو المسلم إلى التبصّر والتأمّل بما ينزل الله على الشعوب من البلاء والمصائب، فيستخلص من ذلك درساً يستفيد منه في مجرى حياته، فيُصحح مسلكه إن كان مخطئاً، ويطلب من الله الرعاية والثبات، إن كان على هدى من ربّه وثقى. وقد قصّ الله علينا من أنباء الأمم السابقة قصصاً عديدة، ليُحدّرنا من سلوك طرق الضلالة والفساد، حتى لا ينزل بنا من المصائب، كما نزل بهم، ويمكن استخلاص مثل هذا التوجيه من ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ

(1199) محمد عبدالمعظم خفاجي وغيره، التفسير الإعلامي للسيرة النبوية (بيروت، دار الجيل، ط1، 1992م)، ص57.

(1200) إبراهيم إمام، العلاقات العامة والمجتمع (القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1972م)، ص67.

وَهْدَى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ يوسف: ١١١، تؤكد الآية أنَّ أخبار الأمم مدعاة للعظة والاعتبار، إنَّ العبرة والعظة يستخلصها المسلم من قصص الأمم السابقة، ومن الأحداث والحوادث والكوارث التي تحدث في عصره وفي كلِّ مكان وزمان، وتُحدِّثنا كتب التاريخ عن أخبار الأمم السالفة، كيف تمَّ سقوطها وكيف زالت من الوجود، فتذكر-مثلاً- أنَّ الدولتين الرومانية واليونانية سقطتا وزالتا من الوجود، وكانتا دولتان قويتان تُسيطران على مناطق واسعة من العالم، أي: لم تسقطا نتيجة الفقر والجوع، بل أزالهما الله من الوجود، وهما في قمة الثراء والقوة، لانتشار الفساد والظلم فيهما⁽¹²⁰¹⁾.

3- حماية الأمة من الفساد والمفسدين

إنَّ في نشر الأخبار السيئة عن الأفراد، والمؤسسات والجهات الأخرى (وهو استثناء من القاعدة بعد جواز النشر إلا عند الضرورة والمصلحة العامة المعتمدة شرعاً)، حماية للأمة من الوقوع في شرك المفسدين ومنعاً من الوقوع في حبال الفساد والمعرضين، التي يمكن أن تؤدي إلى انهيار المجتمع وتدمير الأمة والدولة، فنشر مثل هذه الأخبار السلبية والسيئة، هو دافع للتصحيح والإصلاح، قبل أن ينتشر الفساد ويقوى المفسدون، فتحلَّ الكارثة ويستعصي العلاج، إذًا يسمح الإسلام بنشر الأخبار السيئة عند الضرورة، بل يسمح بالغيبة والتشهير، لرفع الظلم، وإصلاح الفساد، وكشف الشرِّ وأهله واسترداد الحقوق، وتغيير المنكر من الأفعال والأقوال⁽¹²⁰²⁾.

إلى غير ذلك من حالات تضرُّ بالمجتمع، فالضرر يزال شرعاً من قبل أولي الأمر، بشرط بيان معلومات محققة ومؤكدة وصادقة، وبشرط عدم نجاح الوسائل الأخرى في إزالته، وقد أرشدنا القرآن الكريم، والسيرة النبوية إلى كيفية التعامل مع المنافقين، وفقاً للظروف والأحوال، وبحكمة وحنكة وسياسة⁽¹²⁰³⁾.

4- تكوين الرأي العام

يشكلُ الرأي العام ضِعْطاً جماعياً حيث يُسهم بعملية التقويم والتصحيح، بالإضافة إلى مهامه الأخرى، لذلك كان السعي لتكوينه من أهمِّ أهداف الإعلام الإسلامي ووظائفه أيضاً، ويحترم كثير من دول العالم الرأي العام، فيعمل المسؤولون على معرفته وقياسه، وعلى تفعيله، والعمل بما تختاره أو تُريده غالبية الجماهير، إزاء موقف من المواقف، أو تصرف من التصرفات لتنفيذه عملياً.

لقد رأينا كثيراً من القادة والوزراء وغيرهم من أصحاب المناصب، يستقيل أحدهم أو يُعزل ويُبعد عن منصبه بضَغْطٍ من الرأي العام وسلطانة، لفساد ارتكبه، أو خطأ جسيم فعله، أو لعدم قيامه بعملٍ ما، أو

(1201) أحمد شلبي، تاريخ التشريع الإسلامي (مكتبة النهضة المصرية، 1972م)، ص 74.

(1202) أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1939م)، ص 3، ج 152.

(1203) علي محمد الصلابي، السيرة النبوية (دمشق، دار ابن كثير، 2005م)، ج 2، ص 642.

لعدم قدرته على ضَبْطِ الأمور الملقاة على عاتقه، ثُمَّ يُحاسب على ما ارتكب، يتمُّ ذلك كُلُّه بِضَغْطِ الرَّأي العام الصريح، أو المستنبط من استطلاع الرَّأي، ولقد رأيتُ - في تأريخ الرسالة - الدور البارز للرأي العام الإسلامي، من حيث إسهامه في تكوين اتجاه الرأي العام، أو تغييره، أو تعديله، وفقاً للعقيدة والمنهج، الأمر الذي يُحقِّق صلاح الأُمَّة وسعادتها، واستقرار البلد وأمنها، وهكذا يُسهم نُشْرُ الأخبار في تكوين الرَّأي العام، ويقوم الرَّأي العام بالتقويم والتوجيه والتغيير، وغير ذلك من مهام⁽¹²⁰⁴⁾.

5- تعريف الإنسان بما يدور حوله

ينبغي أن يشمل النشاط الإخباري جوانب الحياة كافة، وأن يبيِّن المنافع والطرق المؤدِّية إليها، ويوضح كذلك المضارَّ والوسائل التي يمكنها إزالة هذه الأضرار وإصلاحها.

لقد أَرشدنا القرآن الكريم إلى ضرورة إحاطة الإنسان بما يجري حوله من أحداث، ليتفاعل معها بالأسلوب المناسب، وذلك من خلال تنزُّله من السماء وحياً متتابعاً، في ضوء الوقائع والتجارب اليومية، فالقرآن لم ينزل دفعة واحدة بل انزله الله تعالى منعجماً على مراحل ليعالج الوقائع الجارية، التي تتصل بمعايش الناس، وأحداث حياتهم اليومية، فسَلَّط الضوء على همومهم، وعالج مشكلاتهم، وهي قضايا لا يتبدَّل جوهرها⁽¹²⁰⁵⁾.

إنَّ النشاط الإخباري والإعلامي عموماً، يجب أن يتعامل مع هذه الحقيقة، فيقوم بتعريف الفرد بما يدور حوله من وقائع، وتؤثِّر عليه، وتؤثِّر على المجتمع الذي يعيش فيه، فينهض الجميع ليتخذوا الموقف الملائم، فالإنسان مدفوع بنوازعه وغرائزه وحبِّه للبقاء، إلى التعرُّف على القضايا والمشكلات والأحداث التي تدور حوله، لذلك يمكن القول: إنَّ النشاط الإخباري الناجح، هو الذي يُحقِّق هذا الهدف، فيتتبع الوقائع والأحداث ويرصدها، ثُمَّ يقوم بِطَرَحِها على المجتمع من خلال وسائط الإعلام المتاحة، سواء أكانت أخباراً محلية، أم عالمية، لتتعامل معها الجماهير بالشكل المناسب وبالوقت المناسب⁽¹²⁰⁶⁾.

وإنَّ من أهمِّ صفات الإنسان الاجتماعية حُبُّ الاستطلاع، ومعرفة الأخبار والوقائع التي تحدث في مجتمعه، لأنَّ ذلك يمكِّنه من التكيف معها واتخاذ ما يراه مناسباً، ولعلَّ ما يقوم به الإعلام من تعريف أفراد

⁽¹²⁰⁴⁾ زيدان عبد الباقي، وسائل وأساليب الاتصال (في المجالات: الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية) (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط2-1979م)، ص331.

⁽¹²⁰⁵⁾ رمضان لاوند، من قضايا الإعلام في القرآن (الكويت، مطابع الهدف، 1979م)، ص85.

⁽¹²⁰⁶⁾ عبد الوهاب كحيل، الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي (بيروت، عالم الكتب-مكتبة القدس، ط1-1985م)،

المجتمع على الأخبار المحليّة الداخليّة والخارجيّة، هو أحد مفاهيم الآية الكرّمة ﴿لِتَعَارَفُوا﴾ الحجرات: ١٣، وإنّ التعارف وفق منهج القرآن، يؤدّي إلى التواصل والتفاعل والتعاون.

المطلب الثاني: الوظيفة الاجتماعية للإعلام الإسلامي

وتتناول عدداً من المسائل وهي

المسألة الأولى: التربية والتنشئة الاجتماعيّة (الضبط الاجتماعي)

تشارك أجهزة الإعلام المؤسسات الاجتماعيّة والتعليمية في مهامّها وأهدافها، وتستكمل ما قامت به هذه المؤسسات من مهامّ وأعمال، ابتداءً من الأسرة التي تنقل العادات والقيم والعقائد والثقافة الإسلاميّة من جيل إلى جيل، وانتهاءً بالمدرسة والمؤسسات الاجتماعيّة والتعليمية الأخرى، وهكذا تقوم وسائل الإعلام إلى جانب تلك المؤسسات بِعَرَسِ القيم الفاضلة والأخلاق الإسلاميّة الكرّمة في نفوس الناشئة (كالصدق والأمانة والتواضع، وحقّ الجار، واحترام الآخرين، والنظام، والحرص على تنفيذ القوانين الناظمة لاستقرار المجتمع وسلامته، وينبغي أن تبدأ عملية عَرَسِ الفضائل منذ الطفولة، يؤكّد هذا الأمر الحديث الذي رواه الإمام أحمد بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (مَنْ قَالَ لَصِي: تعال، هاك، ثُمَّ لَمْ يُعْطِهِ فَهِيَ كَذْبَةٌ)⁽¹²⁰⁷⁾، وهكذا يُرشدنا الإسلام أن نقوم بتنشئة الأطفال على الأخلاق الفاضلة ومنها الصدق، منذ وقت مُبَكِّرٍ من حياتهم، حتى يكتسبوا الشخصية الإسلاميّة الكاملة⁽¹²⁰⁸⁾.

ولا يقتصر دور وسائل الإعلام على توجيه الناشئة وتربيتهم وحسب، بل تمتدّ الوظيفة الاجتماعيّة إلى شرائح المجتمع الأخرى، على اختلاف أعمارهم وتباين ثقافتهم، فتقوم وسائل الإعلام بتثيبت القيم الاجتماعيّة، أو تعديل الاتجاهات وفق الرسائل والخطط المدروسة، التي يضعها أصحاب الخبرة والاختصاص، والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان: هل تستطيع وسائل الاعلام، أو هل لديها القدرة على عَرَسِ القيم الاجتماعيّة الجديدة، أو تعديل قيم أو اتجاهات قديمة، أو تثبيتها أو ترسيخها؟

ونُجيبنا الدراسات الإعلاميّة المعاصرة على هذا السؤال بـ: (نعم)، ولكن بشروط وهي⁽¹²⁰⁹⁾:

1- حسن اختيار المواد الإعلاميّة التربويّة.

(1207) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ومن مسند بني هاشم مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: 9625،

ص13210.

(1208) إبراهيم إمام، دراسات في الفن الصحفي (القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1972م)، ص67-72.

(1209) فتح الباب عبدالحليم وغيره، وسائل التعليم والإعلام (القاهرة، عالم الكتب، ط1-1968م)،

ص81-84.

2- ملأمتها للجمهور المستقبِل لها.

3- تقدّمها للجمهور في ظروف وأحوال مناسبة.

لقد أيدت الأبحاث والدراسات الميدانية هذه الإجابة، وبَيّنت قُدرة وسائل الإعلام على إكساب الجماهير اتجاهات اجتماعية جديدة، أو تعديل اتجاهات تقليدية قديمة، إذا راعت الشروط السابقة، وأوضحت تلك الدراسات أموراً أخرى تسترعي الانتباه والنظر فقالت: إذا كانت المادة التي تعرضها وسائل الإعلام جديدة، فإنّ هذا يزيد من قُدرتها وأثرها في نفوس الجماهير، أي كلّما قلت خبرة الجماهير بالموضوع المعروض في وسائل الإعلام، زاد ذلك من احتمال اكتساب الجماهير للاتجاه المعروض، سواء كان العَرَض تلميحاً أم تصريحاً.

ولا تقتصر وظيفة وسائل الإعلام الاجتماعية على التربية والتوجيه وإكساب اتجاهات جديدة، أو تعديل اتجاهات قديمة، بل تمتدُّ تثبيت اتجاهات اجتماعية تقليدية مرغوب فيها، ويتعزز هذا التثبيت بأمرين اثنين:

1- تكرار عَرَض البرامج الإعلامية التربوية الاجتماعية بشكل ضمني أو صريح.

2- نَشْر وإذاعة برامج تبيّن خطورة الانحراف عن العادات، والقيم الاجتماعية الفاضلة والمستقبِل لهذه البرامج —عادةً— يكون موقفه كالاتي:

إما أن يرفض هذه البرامج المعروضة عليه، أو أن يقبلها، أو أن يتمسك بالعادات الاجتماعية المنحرفة، ولهذا خطورته على فَرْد يعيش في المجتمع، بين جماهير الناس وسلطان تأثير الرأي العام عليه، ولذلك يجب على وسائل الإعلام القيام بكشف السلوك المنحرف، وممارسة مهمة الضبط الاجتماعي، وتكرار هذه البرامج، بأشكال مختلفة، حتى يتحقّق الهدف المطلوب⁽¹²¹⁰⁾. لقد نبّه الإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين)⁽¹²¹¹⁾، إلى خطورة وظيفة التربية والتنشئة الاجتماعية، وبخاصة لدى الأطفال، فأكد على الاهتمام بالأطفال في أول النشوء، وأبان أوجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم، وهكذا تشارك وسائل الإعلام، وتسهم بهذه الوظيفة بقدر كبير، لأنّها وظيفة من وظائفها الهامة.

المسألة الثانية: التعارف الاجتماعي

⁽¹²¹⁰⁾ زيدان عبد الباقي، وسائل وأساليب الاتصال (في المجالات: الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية) (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط2-1979م)، ص 177 وما بعدها.

⁽¹²¹¹⁾ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص 216-218.

تتضمن الوظيفة الاجتماعية لوسائل الإعلام ما يسمى (عملية التعارف الاجتماعي) وتعني: (اتصال الجماهير بعضهم ببعض، وزيادة الاحتكاك والتوافق والائتلاف فيما بينهم)، ونشير إلى أنَّ التعارف لا التنافر أساس العلاقات الاجتماعية في الإسلام ويتحقق هذا بأمرين⁽¹²¹²⁾:

الأمر الأول: قيام وسائل الإعلام بتقوية الاتصال والصلات بين المواطنين، وذلك بنشر أخبارهم الاجتماعية المختلفة (كالزواج، والوفيات، والتهنئات...) إظهاراً لمشاعرهم، وتعبيراً عن عواطفهم، بالإضافة إلى القيام بذلك عملياً.

الأمر الثاني: قيام وسائل الإعلام بعرض سير الشخصيات الشهيرة، والقيادات المرموقة، التي حققت نجاحات في بعض ميادين الحياة، أو أحرزت إنجازات علمية، أو فكرية، أو أدبية، فتقوم الوسائل الإعلامية المختلفة بسرد حياتهم البطولية، وتسليط الضوء على إسهاماتهم المتميزة، مما يزيد هذه الشخصيات تألقاً وظهوراً، فيزداد الناس تشوقاً إليهم، وحباً لهم، وإقبالاً عليهم، ويسعون إلى الاقتداء بهم.

فمثلاً تعرض وسائل الإعلام حياة (رجل أعمال كبير)، كابد الفقر والحرمان رزحاً من الزمن، ولكنه جاهد وكافح حتى وصل إلى درجة عالية من الثراء والغنى، فتذكر مراحل حياته المختلفة وجهاده حتى وصل إلى ما وصل إليه، أو تعرض مثلاً قصة مكفوف البصر، تفوق على زملائه المبصرين، بجده واجتهاده، أو تعرض مثلاً حياة موظف صغير مغمور، ولكنه بالدراسة والعمل الدءوب والاستقامة، وصل إلى مركز عالمي كبير، فأصبح موضع احترام أمته ووطنه وتقديرهما، وهكذا تصبح سير هؤلاء وأولئك مادةً للحديث، وهدفاً لمحاكاة وتقليدها، فيكون التعارف الاجتماعي سبباً للتقدم والتفوق.

ولكن مما يؤسف له، أنَّ هذه الظاهرة الاجتماعية الخيرة، استغلت أبشع استغلال، حيث تنبّهت بعض الشركات التجارية، والوسائل الإعلامية والإعلانية إلى تأثير عرض حياة الأشخاص، فاستغلت هذا، ووظفته لخدمة أغراض فاسدة ودنيئة، حيث قامت بإنتاج أفلام ومسلسلات تلفزيونية، تتضمن ألواناً من الإثارات للغرائز، أو عرض أفلام الرعب والجرائم، أو تمجيد حياة المشعوذين والشاذين واللصوص، أو تُضفي على العاملين في ميدان الفن والتمثيل صفات البطولة، وقد تدفع هذه المسلسلات والأفلام المشاهدين (وغالبيتهم من فئة الشباب) إلى تقليدهم وحبيهم ومحاكاتهم، فتصبح هذه الوسائل الإعلامية والإعلانية من أخطر عوامل هدم المجتمعات، بنشرها لسير وسلوك هؤلاء وأولئك، ناهيك أنها تُضفي صفات البطولة على من لا يستحق، وتجعلها في غير مكانها المناسب⁽¹²¹³⁾.

(1212) عبدالحليم وغيره، وسائل التعليم والإعلام، ص 91-94.

(1213) إبراهيم إمام، الإعلام الإذاعي والتلفزيوني (القاهرة، دار الفكر العربي، 1979م)، ص 125 وما بعدها.

من هذا كله نستخلص أهمية التعارف والتعريف بسيرة الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وأعلام الأمة الذين حققوا انجازات في شتى نواحي العلم والمعرفة أو الذين حققوا انتصارات في ميادين الجهاد والفتح الإسلامي، وفي مقدمة هؤلاء جميعاً سيرة نبيِّنا صلى الله عليه وسلم، التي يجب عرضها والتعرف عليها من كل جوانبها، والاستشهاد بمؤلفات الغربيين المنصفين، والإفادة من الوسائل والأساليب الإعلامية المعاصرة، لعرضها وبيانها وفق الضوابط الإعلامية الإسلامية⁽¹²¹⁴⁾.

المسألة الثالثة: النقد البناء والتقويم الهادف والحوار الإيجابي

تعني هذه المهمة تنمية روحية النقد البناء النزيه، والتقويم الهادف الهادئ لدى الأمة، ليشعر كل فرد فيها بأهمية دوره الاجتماعي، فيسهم بعملية البناء الاجتماعي، وصيانة الأمة، وحمايتها من الانحراف، وتعزيز وحدتها واستقرارها، وسيادة الرخاء، ونشر الطمأنينة فيها، وقد أرشدنا القرآن الى ضرورة النقد البناء، لتصحيح المسار، وللعُدول عن الطريق الخطأ الى طريق الحق والصواب، من هذا ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (67) لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ الأنفال: ٦٧-٦٨، و﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴾ التوبة: ٢٥، ولك أن تتبع الآيات الكثيرة التي تتضمن النقد والتقويم، لتخرج بعد ذلك بحقيقة وهي: دعوة القرآن الكريم إلى استخدام وسيلة النقد لكشف الأخطاء ومعالجتها، وعدم السكوت عنها، بشرط أن يكون النقد بناءً لا يصدر عن غرض، أو مرض، أو هوى، أو أنانية ضيقة، لقد صار هذا التوجه القرآني منهجاً للنبي صلى الله عليه وسلم في أمور الحياة الاجتهادية، تجلّى ذلك في معركة بدر، وفي تأييد النحل، وغير ذلك من المواقف الاجتهادية، حيث كان النبي ﷺ يستجيب للرأي الأكثر صواباً⁽¹²¹⁵⁾.

وسار الصحابة الكرام وفق هذا التوجيه، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يصعد المنبر يخاطب الناس - بعد أن جاءته برود اليمن، ففرّقها بُرداً بُرداً، وكان عليه منها بردان فيقول: «اسمعوا رحمكم الله، فقام إليه سلمان، فقال والله لانسبع، فقال عمر: ولم؟ قال سلمان: لأنك فضّلت نفسك علينا، ففرّقت علينا

(1214) المائة الأوائل للكاتب الأمريكي: مايكل هارت، فقد جعل النبي I على رأس هذه المائة.

(1215) علي محمد محمد الصلابي، السيرة النبوية (دمشق، دار ابن كثير، 2005م)، ج 1، ص 687، قول الخباب بن المنذر للنبي I: (هل هذا المنزل الذي أنت فيه، أنزلكه الله؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال الرسول I: هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال الخباب: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل...).

بُرْدًا بُرْدًا، وعليك بردان، فشرح أمير المؤمنين عمر السبب، فقال سلمان: أَمَّا الْآنَ فَقُلْ نَسْمَعُ وَنُطِيعُ»⁽¹²¹⁶⁾، هذه أمثلة يسيرة وغيرها كثير، يستطيع المرء الوقوف عليها في كتب التاريخ والسيرة.

وَيَتَسَيَّعُ مفهوم النقد في الإعلام الإسلامي ليشمل أكثر من مجال، ابتداءً من الإنسان نفسه الذي يتعيَّن عليه أن يقوم بنقد نفسه، وما صدر عنه من أقوال وأعمال وتصرفات، وهو ما يُسمى النقد الذاتي، يُروى عن عمر رضي الله عنه قوله: (حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا)⁽¹²¹⁷⁾، ويشمل النقد المجتمع الذي يعيش فيه المسلم، حيث إنَّ الإسلام حثَّ على وجوب تناصح المسلمين فيما بينهم، فيرشد المسلم أخاه إذا ضلَّ، وينهض به إذا زلَّ، وينشطه إذا ملَّ، لذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «المؤمن مرآة المؤمن، والمؤمن أخو المؤمن، يكفُّ عليه ضيعته ويحوطه من ورائه»، «المؤمن مرآة المؤمن، والمؤمن أخو المؤمن» أي بينه وبينه أخوة ثابتة بسبب الإيمان كما جاء في ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠، "يكفُّ عليه ضيعته" أي يجمع عليه معيشته ويضمها له وضيعه الرجل ما منه معاشه "ويحوطه من ورائه" أي يحفظه ويصونه ويذب عنه ويدفع عنه من يغتابه، أو يلحق به ضرراً ويعامله بالإحسان بقدر الطاقة والشفقة والنصيحة وغير ذلك⁽¹²¹⁸⁾، ويقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ العصر: ٣، وإنَّ مبدأ النقد الإيجابي يجعل المجتمع في حالة يقظة تامة، ويجعله يتخلَّص من أسباب الضعف والانحدار، لأنَّ معرفة الأخطاء تُمثِّل نصف الطريق نحو التخلص منها، كما أنَّ تحديد العيوب والأخطاء مِنْ شأنه أنَّ يحدَّ من انتشارها، ويمنع المجتمع من الاعتیاد عليها، ومن إقبال الآخرين عليها، وهذا يسميه علماء الاجتماع (الضَبْطُ الاجتماعي) أي أنَّ المجتمع يضبط نفسه بالصورة التي تمنع الخروج على

قيمه ومبادئه وتقاليده⁽¹²¹⁹⁾، ويؤكد النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى بقوله: «مثل المؤمنين في توادهم وتعارفهم وترحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه شيء تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»⁽¹²²⁰⁾، وينبغي أن يتمَّ النقد والتقويم وفق أسلوب الحوار الإيجابي، الذي أرشدنا إليه القرآن الكريم، والسنة النبوية، وتوجيهات العلماء الأثبات المشهود لهم بالوسطية والاعتدال، وإنَّ عملية النقد والتقويم والحوار

⁽¹²¹⁶⁾ أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد ابن الجوزي، سيرة عمر، ص 127.

⁽¹²¹⁷⁾ زكريا يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين، باب (النصيحة).

⁽¹²¹⁸⁾ سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب: في النصيحة والحيطة، حديث رقم: 4293،

ص 19561.

⁽¹²¹⁹⁾ محمد منير حجاب، الإعلام الإسلامي - المبادئ - النظرية - التطبيق (دار الفجر، 2003م)، ص 91-92.

⁽¹²²⁰⁾ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج 4، ص 270، رقم الحديث: 18398.

ليست مجرّد حق في الإعلام الإسلامي، بل هي واجب يقوم بها الفرد وتقوم بها الجماعة، وإن التفرّيط بها تفرّيط بالحقوق والواجبات.

المطلب الثالث: الوظيفة التعليمية والتثقيفية للإعلام الإسلامي

يقوم الإعلام الإسلامي بهذه الوظيفة نظراً لأنّ التعليم والتثقيف عمليّة متداخلة ومُستَمِرّة إلى ما بعد الانتهاء من المراحل التعليميّة المنتظمة، فتكمّل وسائل الإعلام الإسلاميّ التعليم لمن لم يستكمل تعليمه، أو لمن لم تتح له فرص التعليم مطلقاً، بل إنّ هذه الوظيفة (من وجهة النظر الإسلاميّة) مُتَجَدِّدة، ومُستَمِرّة مدى الحياة، لذلك كانت (خطبة الجمعة) واحدةً من الوسائل الهامّة المستمرة في الإعلام الإسلامي، إذ يتلقّى المسلم العلوم الإسلاميّة والثقافة الإسلاميّة من الخطيب مباشرةً وجهاً لوجه، وهذا ما يسمى في الإعلام المعاصر (الاتصال المباشر المواجهي)، وهو من أقوى أنواع الاتصال، لذلك كانت العناية بِخُطْب الجمعة وخطيبها من الأمور الهامة في الإعلام الإسلامي، وإنّ التعليم والإعلام عملية واحدة في جوهرها وأهدافها، لذلك تحرّص الدول على قيام وسائل الإعلام بوظيفة العلم والثقافة، بل إنّ هذا الأمر ينطبق على الإعلام الإسلامي أشدّ الانطباق، لأنّنا (نحن المسلمين) أمّة العلم والعلماء، فقد وردت كلمة العلم ومشتقاتها في عدد كبير من الآيات، وابتدأ نزول القرآن الكريم بكلمة (اقرأ)، وأمّة هذا شأنها، لا بدّ أن تجعل العلم والثقافة في مقدّمة برامجها الإعلاميّة، فتقدّم مثلاً برامج عن العلوم الإسلاميّة، والعلوم الكونيّة، والمعارف العامة، بشكلٍ مبسّر ومبسط، مراعية في ذلك شرائح

المجتمع كلّها، ومستوياتها الفكرية والعلميّة والثقافيّة⁽¹²²¹⁾، ويهدف الإعلام الإسلامي إلى التنمية والتطوير الشامل في كلّ نواحي الحياة، ولا يتطوّر الإنسان إلا بالعلم، ولا ينمو إلا بالحقائق والمعارف، التي من شأنها أن تُحقّق التقدّم والتفوّق والابتكار والرخاء، فالتطوير والتنمية نوع من التغيير الاجتماعي، ولقد احتلّ الإعلام في عصرنا الذي نعيش مكانة، لم تُعد محلّ نقاش أو جدل، ولم يعد أحد يتصور الحياة بلا إعلام، ينقل إليه العلوم والمعارف والثقافات (من حيث تصدر إلى حيث يكون) دون أن تحوّل بينه وبين ذلك عوامل الزمان والمكان، واختلاف اللغات والثقافات.

لذلك يجب علينا أن نستثمر هذه القدرة الهائلة لوسائل الإعلام بإعداد برامج —مثلاً— (لرفع مستوى التعليم والتدريب)، وبرامج (أدبيّة ودينيّة)، وآخر (لحو الأميّة)، المنتشرة في عالمنا الإسلامي، ويجب أن يقوم

(1221) زيدان عبد الباقي، وسائل وأساليب الاتصال (في المجالات: الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية) (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط2-1979م)، ص300 وما بعدها.

بإنتاج هذه البرامج أناسٌ من ذوي الاختصاص والخبرة في هذه المجالات، وتقدم للجماهير بشكل مبسّط وشائق وجذاب، وأوّد التأكيد على عنصر (الاجاذبية والتشويق) لأنّه من العناصر الهامّة لقبول البرامج الإعلاميّة، وهو -اليوم- موضوع دراسات إعلاميّة واجتماعيّة ونفسيّة وتربويّة، لذلك لابدّ للعالمين في ميادين الإعلام الإسلامي (ابتداءً من المنبر بوصفه أحد الوسائل الإعلاميّة الإسلاميّة الأساسيّة) أن يتفهّموا وسائله، وأن يتعرّفوا على طُرّقه كي تُحقّق البرامج الإعلاميّة الإسلاميّة الأثر المطلوب والهدف المنشود⁽¹²²²⁾.

ثمّ إنّ وسائل الإعلام الإسلامي، وهي تقوم بإعداد البرامج والوسائل لتعليم الناس وتثقيفهم، لابدّ لها من تقديم برامج تتعلق بحقائق عن (الكون والحياة والأحياء)، لإبراز الجانب العلمي فيها، ولإظهار مُعْجَرات الله، الدالة عليه سبحانه وتعالى، كبرامج عن (المجّرات وعالم الطيور والبحار والحيوان والنبات...) من خلال ما جاء في القرآن الكريم -عن هذه الموضوعات وغيرها- من آيات كريمة تتعلق بهذه الكائنات، فتُفسّر هذه الآيات في ضوء العلم المعاصر، بالكلمة والصورة معاً، فيكون تفسير الآيات علميّاً وإعلاميّاً وإسلاميّاً معاً، وتضمّ المكتبة القرآنية الحديثة كُتُباً عديدة عن هذه الموضوعات العلميّة وغيرها⁽¹²²³⁾، ويجب أن يُستخدم في إنتاج هذه البرامج (بالإضافة إلى عنصر التشويق) كل الأساليب التي تمكّنها من التأثير في الناس، وربطهم بها، وفي مقدمة ذلك: التنوع في أسلوب كتابة البرامج ومعالجتها، واستخدام الأمثال والقصص، واستثمار الظروف والمناسبات، وربط ذلك كلّ بهموم الناس، وعلاقتهم الحيويّة اليوميّة، وكلّ هذا يرشد إليه المنهج القرآني، وأسلوبه في الدعوة والإعلام، ولعلّ من أولويّات الوظيفة التعليميّة والتثقيفيّة لوسائل الإعلام، قيامها بوضع البرامج القادرة على تحصين الأُمّة ضدّ الغزو الثقافي والفكري، الذي يُشَنُّ عليها من كلّ أنحاء العالم، لذلك يجب إعداد برامج خاصة، تعني بهذا الجانب، لتقوية الأُمّة وتحصينها بالثقافة والعلم، حتى يكون لديها القدرة على رَفْض الغزو الثقافي والفكري، وتكسب ما يُسمى (المناعة الثقافيّة) لأنّه ليس هناك سبيل غير هذا السبيل، أمام هذا التطوّر التقني الهائل، وتعزيزاً لهذا تجب مراقبة الإنتاج الإعلامي الوافد، كما يفعل كثيرٌ من دول العالم⁽¹²²⁴⁾.

وهكذا تصبح لدينا ثلاثة اتجاهات لتحصين الأُمّة ضد الغزو الثقافي⁽¹²²⁵⁾

⁽¹²²²⁾ عبدالحليم وغيره، وسائل التعليم والإعلام، ص 85-90.

⁽¹²²³⁾ مثل: (عالم النبات بين العلم والقرآن) للدكتور محمد غسان سلوم. و(النخلُ تُسَبِّحُ الله) للدكتور محمد حسن الحمصي. و(عجائب العنكبوت) دراسة في القرآن والحديث، لكارم غنيم. و(الإسلام والحقائق العلميّة) لمحمد قاسم. و(الإشارات العلمية في القرآن) لمحمد وفا الأميري. و(تنبيه العقول الإنسانيّة لما في آيات القرآن من العلوم الكونيّة) لمحمد نجيب المطيعي. و(الإعجاز العلمي في القرآن الكريم) لمحمد علي. و(كتاب الله يتجلى في عصر العلم) لمجموعة من المؤلفين، ترجمة الدكتور الدمرداش سرحان.

⁽¹²²⁴⁾ السادّاني، الإعلام الإسلامي - الأهداف والوظائف، ص 44.

⁽¹²²⁵⁾ عبدالحليم وغيره، وسائل التعليم والإعلام، ص 85.

1- رقابة البرامج ووسائل الإعلام المستوردة، كـ (الأفلام، وبرامج التلفاز، والكتب والمجلات) وغير ذلك من إنتاج إعلامي، والعمل على حجب الفاسد منها عن جماهير الأمة.

2- تنظيم برامج تدحض افتراءات وسائل الإعلام الغربية وتكشف الغزو الثقافي والفكري فيها.

3- تنمية قدرة الجماهير على رفض كل ما يتعارض مع عقيدة الأمة وثقافتها الإسلامية، وتأهيلها لاختيار المناسب والموافق لقيمتها وثقافتها، حتى يمكنها أن تفحص وتمتص الإعلام المرئي والمقروء والمسموع، من هذا الكم الهائل المتدفق من كل أنحاء العالم، مُحترقاً كل الحدود والقيود، فتختار ما يوافق الإسلام وقيمه العالية، وهكذا نجتمع بين سياسة المنع - وفقاً لقاعدة درء المفسد - والمناعة الثقافية، وإنَّ العلم النافع والثقافة المفيدة ليس لها حدود في نظر الإسلام، فهما كالحياة للإنسان، سواء أكانا متعلقين بشئون الحياة والكون، أم متعلقين بالأمور الدينية والعقدية، والمسلم إما عالم أو متعلم، قال رسول الله ﷺ: «العالم والمتعلم شريكان في الأجر، ولاخير في سائر الناس»⁽¹²²⁶⁾.

إنَّ الثقافة الإسلامية اتَّضحت حدودها منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام، فقد أرشدهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى الاعتزاز بها، لتكون الدعامة الأساسية لبناء الشخصية الإسلامية، ويوضح ذلك ما رواه الإمام أحمد بسنده عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنَّه أتى النبي صلى الله عليه وسلم بكتابٍ أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه على النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فغضب وقال: (أُمَّتُهُوْكَونَ فيها يا بن الخطاب، والذي نفسي بيده، لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيءٍ فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أنَّ موسى كان حيّاً ما وسعه إلا أن يتبعني)⁽¹²²⁷⁾.

إنَّ الإسلام حدّد معالم الثقافة الإسلامية ومكوّناتها، وبَيَّن متى يمكن الاستفادة من ثقافات الآخرين ووضع لذلك ضوابط، بما نأخذه من الثقافات الأجنبية، وما نرفضه منها، وأبرز هذه الضوابط تحصين الأمة بالثقافة الإسلامية، والاطمئنان إلى أنَّه قد صار (لديها الحصانة أو المناعة الثقافية)، وبعد ذلك نأخذ من الثقافات الأخرى، ما يوافق الثقافة الإسلامية ولا يعارضها. ويقوم عدد من الفصائيات العربية (الآن) ونحن في عصر الفضائيات إلى بث برامج دينية متنوّعة لتعليم المسلمين مبادئ الإسلام، وتعريفهم بقيمه العالية، وأخلاقه الفاضلة، وتنقيفهم بالثقافة الإسلامية، للالتزام بها، والعمل بمضمونها، ليصبح سلوكهم سلوكاً

⁽¹²²⁶⁾ جامع البيان، باب: قوله I: العالم والمتعلم شريكان، حديث رقم: 108.

⁽¹²²⁷⁾ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، ومن مسند بني هاشم، مسند جابر بن عبد الله رضي الله عنه، حديث رقم: 14865، ص 18925، أمتهوكون: المتهوك: المتحير، والتهوك مثل: التهور وهو الوقوع في الشيء بغير مبالاة. لسان العرب لابن منظور، ج 10، ص 509)، والقاموس المحيط، ج 3، ص 337.

إسلامياً، في أقوالهم وأفعالهم وأخلاقهم، وفي سائر تصرفاتهم، على اختلاف مجتمعاتهم التي يعيشون فيها⁽¹²²⁸⁾، وَحَبَّذا لو ينهض الإعلام (المقروء والمسموع) بوظيفة التعليم والتثقيف أيضاً، لأنَّ هذه البرامج تُحقِّق أمرين اثنين هامين⁽¹²²⁹⁾:

الأمر الأول: هو تثقيفُ المسلم بالثقافة الإسلامية، التي يجب عليه معرفتها والعمل بمضمونها وتوجيهاتها، ليظفر بمرضاة الله تعالى، وأجره وثوابه في الدنيا والآخرة.

الأمر الثاني: هو أنَّ هذه البرامج العلمية والتثقيفية الإسلامية، تجعل الناس يطيعون أوامر الدولة التي ينتسبون إليها، ويستجيبون لأنظمتها وقراراتها المتعلقة بالمصلحة العامة، لا خوفاً من العقوبات التي تفرضها الدولة، بل رغبة في تنفيذ هذه الأوامر وتلك الأنظمة والقرارات، التي يَرَوْنَ في تنفيذها التزاماً بتوجيهات الإسلام، وأوامره ونواهيه، وقياماً بواجب أخلاقي واجتماعي وديني معاً، وكلُّ هذا يوفر على الدولة أعباءً وجهوداً تُبذل للحفاظ على الأمن، وحلِّ مُشكلات القضاء والمحاكم، وبذلك توفر الدولة أموالاً باهظة، كانت تُنفقها لتنفيذ أوامرها وأنظمتها بقوة القانون.

المطلب الرابع: وظيفة الترويح أو الترفيه من وظائف الإعلام الإسلامي

إنَّ الله تعالى كَلَّفَ الأمة الإسلامية القيام بمهمة جليلة وهي نَشْرُ رسالة الإسلام، لذلك كان الترويح أو الترفيه بالنسبة لها مثل استراحة المحارب.

وأُمَّةٌ تحمل رسالة عالمية، لا بدَّ أن يكون الترفيه السائد فيها مُستهدياً بضوء هذه الرسالة، ومُنطلقاً منها، وهذا يعني أنَّه يجب أن يكون الترفيه طاهراً نقياً، وأن يكون بقَدْر مناسب وفي الوقت المناسب، وألَّا يكون مضيقاً للوقت، لا هدف له، ولا يعني هذا أنَّ يظلَّ الترفيه (تقليدياً) كما كان في العصر الأوَّل للرسالة، يدور في فَلَكَ الشعر والقصة وغيرهما، بل يمكن للإعلام الإسلامي أن يَسْتَحْدِث، ويُجَدِّد مِنْ ضروب الترويح والترفيه والامتناع ما يَمَكِّن الأمة - بعد الراحة والترويح - من متابعة أعمالها والقيام بواجباتها المختلفة على خَيْر وجهٍ يرضي الله. ولا يمانع الإعلام الإسلامي، من الافادة مما لدى الأمم الأخرى من أساليب الترفيه، بشرط ألاَّ يصطدم (هذا الترفيه المستورد) مع الفطرة الإنسانية، وألَّا يتضمن فُحْشاً بكلمة أو صورة، وألَّا يَخْدش الحياء والأخلاق الإسلامية، وبصورةٍ عامَّةٍ يجب أن لا تتعارض أساليب الترفيه مع النصوص الثابتة في الشريعة الغراء، وإنَّ الترويح أو الترفيه المرفوض في نَظَرِ هذه الشريعة هو: ما تجاوز

⁽¹²²⁸⁾عبدالقادر طاش، الإعلام الإسلامي في القنوات الإسلامية (دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، 1424هـ - 2004م)،

⁽¹²²⁹⁾صيني، مدخل إلى الإعلام الإسلامي، ص72.

حدودها وتعدّ أهدافها، فأدّى إلى العفلة عن فرائض الله، أو كان سبيلاً لاقتراف محارمه، أو كان فيه إسراف، ذلك لأنّ الإسراف في اللهو مذموم، وإن كان من اللهو المباح⁽¹²³⁰⁾.

إنّ الإعلام الإسلامي لا يرفض الترويح البريء والترفيه الطاهر، لأنّ الترويح عن النفس مركوز في أصل الفطرة الإنسانيّة، والإسلام لا يعارض ذلك، ونصوصه تُبيّن أنّ الإنسان يُصاب بالملل والكَلَل، والسّامة والتعب، ويحتاج إلى فترة من الإمتاع والترويح، كي ينشط إلى العمل ثانية، فترويح القلوب ساعة بعد ساعة من هدي الإسلام، ويقول الإمام الغزالي رحمه الله: «الله مُروِّحٌ للقلب، ومُخَفِّفٌ عنه أعباء الفكر، والقلوب إذا أُكْرِهت عميت، وترويحها إعانة لها على الجِدِّ»⁽¹²³¹⁾.

لقد امتدح القرآن الكريم الفئة المؤمنة من الشعراء، الذين كان شعرهم يتضمّن الإمتاع والترويح والإعلام الهادف، لأنّها فئة التزمت بمنهج القرآن الكريم، أمّا الفئة الأخرى، فقد نحى عن اتّباعها والاستماع إليها، لأنّ شعرهم يترك آثاراً سيّئة في المجتمع، وتحدثنا كتب السير وغيرها، أنّ الشعراء كانوا ينشدون الشعر في مسجد رسول الله ﷺ فهذا الشاعر "كعب بن

زهير"⁽¹²³²⁾ يُلقِي قصيدة بين يدي النبي الكريم، ومطلعها:

بانت سعادُ قلبي اليوم متبول متيمّ إثرها لم يُفد مَكْبُول

فيستمع إليه النبي صلى الله عليه وسلم (إلى آخرها) ولم يُؤثّر عنه اعتراض عليها، بل رمى له بِزُدّته، تشجيعاً له وتكريماً.

وهكذا يتعيّن أنّ نُقدّم للمشاهد والقارئ والمستمع ما يجعله يُجدّد نشاطه، ويريح فكره، ويزيل همّه وتعبه، وبملاء وقت فراغه، على أن يكون ذلك كلّهُ بعيداً عن الإثارة النفسية المرفوضة، وغير متعارض مع عقيدة الأُمَّة وقيَمها وأهدافها الأصليّة الثابتة.

ولا يعني هذا وجوب الانكماش والجمود، والوقوف في دائرة فَرَزِ المناسب وغير المناسب، بل يجب أن نتعدّى ذلك إلى تسخير العقل الإسلامي، والطاقت الفنيّة، والقدرات الإبداعية المنضبطة والملتزمة بالقيم والأخلاق، لإنتاج برامج إعلامية تنافس غيرها؛ أي: توافر الشروط العالية من الإتقان والتشويق والجاذبية، فيكون إنتاجنا الإعلامي في مجال الترويح والترفيه جذّاباً ومفيداً ويغني عن الإنتاج الميسّتورد، ذلك أنّ العزلة لا

⁽¹²³⁰⁾ محمد منير حجاب، الإعلام الإسلامي - المبادئ - النظرية - التطبيق (دار الفجر، د.ط، 2003م)، ص112.

⁽¹²³¹⁾ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص287.

⁽¹²³²⁾ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي البجاوي (بيروت، دار الجيل، ط1-1992م)، ج3،

مكان لها الآن في الإنتاج الإعلامي، لأنّ هذا الإنتاج، لا يعترف بالحواجر اللغويّة، أو الثقافيّة، أو السياسيّة⁽¹²³³⁾.

أقول: إما أن يكون إنتاجنا الإعلامي ندّاً لغيره أو متفوّقاً عليه، وإلاّ يكون مصيره الإهمال والفسل، مهما بدّلنا له من سُبُل الدعم والحماية، إذ إنّ المنتجات الإعلاميّة العالميّة لا يمكن حَجْزُها إلا إذا حجزنا الهواء، ومنعناه من المرور عبر حدودنا السياسيّة.

ويرى كثيرٌ من الإعلاميين المتزّنين، أنّ المادة الإعلاميّة الترفيهيّة (يجب أن تَضْرِبَ عُصفورين بحجر واحد) أي: أن تُحقّق هدفين اثنين في وقت واحد، فهي تُرفّه عن الناس، وفي الوقت نفسه تسعى هذه المادة الترفيهيّة إلى تحقيق أهداف مُحدّدة، كأنّ تُقدّم توجيهات فكريّة، أو تربويّة، أو اجتماعيّة، أو أن تعزز قيمًا فاضلة، أو تُعْرِسها مجدداً في نفوس الناس، وكلّ ذلك يتمّ ضمن البرامج الترفيهيّة، وهذا ما يسمى (الترفيه الموجّه)، لأنّ هناك ترفيهًا آخر هو: الترفيه غير الموجّه، أو (الترفيه الحرّ)، وهو ترفيه طائش غير ملتزم، يهدف إلى الإثارة بالكلمات والحركات والصور، ويسعى إلى جذب الناس بمثيرات نفسيّة، كالرعب والخوف والعنف، أو بمثيرات غريزيّة هابطة⁽¹²³⁴⁾. إنّ المهتمين بوسائل الإعلام: (من رجال التربية وعلماء النفس والاجتماع وغيرهم) يُعْرِبون عن قلقهم من سوء استخدام الترفيه، أو الإسراف في الترفيه، متجاوزاً الحدود والقواعد، ويعدّون (الترفيه الحرّ) خطراً على المبادئ الأصيلة السائدة في المجتمع، ومهدداً للسلوك السوي والقيم الفاضلة، وعائفاً عن التنشئة الاجتماعية السليمة، ومشجّعاً على السلوك المنحرف، وبخاصّةٍ حينما يكون الترفيه مرتبطاً بإثارة الرعب والعنف والجنس، وتمجيد المجرمين، وجعل هؤلاء وأولئك أبطالاً، فيسعى مَنْ ليس لديه علم وقيم إلى تقليدهم ومحاكاتهم⁽¹²³⁵⁾.

وخلاصة القول: إنّ تأثير وسائل الإعلام على الفرد والأسرة والأمة والدولة ثابت وخطير وهذا يستدعى القيام بالتخطيط المدروس لمنع التأثير السلبي لوسائل الإعلام والإفادة من إيجابياتها.

(1233) سفر، محمود محمد، الإعلام موقف، جدة، مكتبة تامة، ط1-1982م، ص71.

(1234) عبدالحليم، فتح الباب. حفظ الله، إبراهيم، وسائل التعليم والإعلام، القاهرة، عالم الكتب، ط1-1968م، ص(94-95).

(1235) إمام، الإعلام الإذاعي والتلفزيوني، ص127.

الفصل الثاني

خصائص الإعلام الإسلامي

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول

علاقة الإعلام الإسلامي بالحق

ونحن كما بحثنا معنى محدداً للإعلام الإسلامي من خلال تتبع كلمة الحق في القرآن الكريم باعتبارها جوهر الإعلام الإسلامي، ومادته، فإننا سنجعل أساس نظرنا في خصائص الإعلام الإسلامي هو النظر في مدلول كلمة الحق في القرآن لغة واصطلاحاً، لنبين مدى العلاقة بين تعريف الإعلام الإسلامي المستنبط من دلالة الكلمة وموردها في القرآن الكريم، وما ذكره الدارسون والباحثون في الإعلام الإسلامي حتى يكون تحديدنا لهذه الخصائص قائماً على أساس من العلم⁽¹²³⁶⁾. وتأسيساً على ما سبق فإن العودة إلى المعاني اللغوية والاصطلاحية لكلمة الحق تجعل الانطلاق في تحديد هذه الخصائص من المعاني المشتركة بين ما انتهى إليه اللغويون المفسرون لكلمة الحق والإعلاميون المسلمون هو الأرضية التي يؤسس عليها النظر.

وما دمنا قد قررنا فيما مضى أنه لا خلاف يذكر بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية، وأن أبرز المعاني المشتركة هي أن الحق هو الله جل جلاله، وهو القرآن، وهو الإسلام، وهو العدل، وهو الصدق، وهو الحكمة، وهو الواجب، وهو التام، وهو الثابت، وهو المطابق للواقع، وهو الواقع لا محالة، وهو البين الواضح⁽¹²³⁷⁾. وأن تلك المعاني المشتركة هي التي أسس عليها تعريف الإعلام الإسلامي بما حوى من حدود ومحتزات حصرت أهداف الإعلام الإسلامي فيما يقوي صلة الإنسان بخالقه، ويبنى شخصيته بناءً سوياً قوياً من حيث هو فرد أو جماعة، وبناء سمعة طيبة عنه على كافة المستويات، وتكثير فرص التعارف والتعاون الإنساني، وذلك في إطار من الضوابط العقدية والأخلاقية والإنسانية والمصلحة المعتبرة شرعاً للفرد والجماعة، وبالكلمة الحرة السليمة القائمة على اليقظة والاعتزان والاعتدال، والمراعية لاعتبارات الواقع والموضوعية التي تعني الانحياز للحق، والتوقيت المناسب والمنطلقة من هيمنة الإسلام على النشاط الإعلامي كله، والمعرفة الممتازة بحقائق الإيمان وحقائق الواقع حتى يكون الإعلام أداة تعميق لمفاهيم وحدة الأمة وتحقيق الوئام

(1236) الشنقيطي، الإعلام الإسلامي، ص28.

(1237) عبد الحميد محمود طهماز، المواجهة والتثبيت في سورة الإسراء (بيروت، دار العلم، ط1، 1408هـ)، ص91.

الاجتماعي وحتى يكون العطاء الإعلامي موصوفاً بالتطور في نطاق الأصول الثابتة، وذو رؤية واسعة في نطاق وحدة المبدأ وتنوع الأسلوب⁽¹²³⁸⁾.

وإعادة تلك الخصائص إلى الأسس التي انبثقت منها معاني الحق السابقة تجعلنا نقول: إن الإعلام الإسلامي يتصف بصفات اكتسبها من المصادر التي يصدر عنها في رؤية الحياة بكافة أبعادها، والغايات التي يبتغيها، والمقومات الأساسية لمادته، والمنهج التي يتبناه في الحركة والضوابط التي يلتزم بها في الأداء اليومي، وتلك هي طبيعة الإسلام الذي ينبثق منه الإعلام، وهذا التلازم بين خصائص المصدر، وخصائص الرؤية الفكرية، وخصائص الغاية التي تسعى لها حركة الحياة يفضي إلى الجزم بالعلاقة بين مصادر الإعلام عندنا وغاياته ووظائفه والمبادئ والضوابط التي تحكم مسيرته⁽¹²³⁹⁾.

كل ما مر بشأن هذه الخصائص يجعل حصر خصائص الإعلام الإسلامي وسماته ينبو عن الصواب ولكن يمكن أن يقال في إجمال شديد: إن كل صفة يصح أن يوصف بها الحق لغّةً وشرعاً هي خصيصة من خصائص الإعلام الإسلامي. وبذلك نجمع بين أمرين مهمين هما حصر خصائص الإعلام الإسلامي في نطاق معاني الحق، ونحدد بذلك العلاقة بين تعريف الإعلام الإسلامي المشتق من معاني الحق، وذلك ما نريد الوصول إليه في مبحثنا هذا.

وهذا مهم في مجال الإعلام بشقيه النظري والتطبيقي لأنه يكشف عن مسائل مهمة في علم الإعلام ويوجه إلى إقامة الممارسة الإعلامية الإسلامية على مبادئ تطبيقية مثل انطلاق المعالجة الإعلامية اليومية من مبدأ الإقناع الإيماني ومبدأ الاستمسك بالحق، ومبدأ الاهتمام بالحياة بمعناها الواسع الذي يستوعب شئون الدنيا والآخرة ومبدأ المحافظة على سلامة الصورة الذهنية للإسلام والمسلمين والوقوف في وجه تشويهها والإساءة إليها، ومبدأ دفع الباطل ودحضه بالحجة والبرهان مع نقض أصوله ومبدأ رفض المواقف الإعلامية التي قد تؤدي إلى إقرار الباطل، أو شهادة ضد الحق، أو مهانة للدين أو القائمين عليه، أو النماذج الممثلة له، ومبدأ الإلحاح الإعلامي، ومبدأ المجابهة الإعلامية أي اعتبار المسلمين في حالة حرب مع الكافرين كما يرشد إلى ذلك « فَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ » البقرة: ٢٨٦، ومبدأ المكاشفة والوضوح في الطرح الإعلامي، ومبدأ التركيز في الإعلام على القضايا والموضوعات باعتبارها مداخل طبيعية للتأثير، ومبدأ الوحدة والتنوع، ومبدأ مراعاة الآداب الإسلامية في مجادلة الخصوم⁽¹²⁴⁰⁾.

⁽¹²³⁸⁾ زين العابدين الركابي، الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية (النظرية والتطبيق) (أبحاث ندوة عقدت في الرياض، 1976م)، ص327.

⁽¹²³⁹⁾ جيهان رشتي، الإعلام ونظرياته في العصر الحديث (القاهرة، دار الفكر العربي، 1979م)، ص512.

⁽¹²⁴⁰⁾ الشنقيطي، وظيفة الأخبار في سورة الأنعام، ص503-504.

المبحث الثاني:

تميز الإعلام الإسلامي بخصائص معينة

ويتميز الإعلام الإسلامي بعددٍ من الخصائص، أبرزها:

1- الربانيّة: الإعلام الإسلامي رباني في قواعده وأصوله ومصادره، فهو يُستمدُّ من الشريعة الإسلامية، وما تُرشد إليه، وهو ربّاني في أساليبه ووسائله ومناهجه، التي تلتزم بالضوابط الشرعية، والقائمون بمهام الإعلام ووظائفه غايتهم إرضاء الله سبحانه وتعالى وإعلاء كلمته⁽¹²⁴¹⁾.

2- الشموليّة: يتناول الإعلام الإسلامي فئات المجتمع البشري كافة، ويعالج شؤون حياة الإنسان من كلّ جوانبها، ونقصد بالشمول أن الشريعة الإسلامية الغراء اشتملت على نظم وأحكام وتشريعات في كل جانب من جوانب التكوين والبناء والإصلاح، وفي كل ناحية من نواحي المجتمع والحياة؛ سواء ما يتعلق بالعقائد، والعبادات، والأخلاق، أو ما يتعلق بالقوانين العامة من مسائل مدنية، وأمور جنائية، وأحوال شخصية، ونظم اجتماعية، وعلاقات دولية...، أو ما يتعلق بأسس الحكم، ومبادئ الاقتصاد، وأصول المعاملات، وركائز المجتمع الفاضل، كل ذلك في مبادئ دقيقة محكمة، وفي تشريعات ربانية خالدة؛ تعطي ولا تأخذ، وتجمع ولا تفرق، وتؤلف ولا تبدد، وتبني ولا تهدم، تنزيل من حكيم حميد⁽¹²⁴²⁾.

3- العالمية: الإعلام الإسلامي إعلام عالمي لأُمم الأرض وشعوبها كافة، فلا يُميّز بين الناس في نظره، في عرق، أو لون، أو جنس، أو فئة، أو طائفة، فالإسلام لكلّ الأجيال والعصور⁽¹²⁴³⁾، كما جاء في ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الأنبياء: ١٠٧.

4- الواقعيّة⁽¹²⁴⁴⁾: المراد بالواقعيّة في شريعة الإسلام أنّها تُراعي واقع الحياة التي يعيش فيها الإنسان، فالشرائع التي في الإسلام مُلائمة لفطرة الإنسان وواقعه وحياته، ولهذا فهي الشريعة القادرة على إسعاد البشرية كلها، فكل عقائد الإسلام ليس فيها شيءٌ غير واقعي، فالإيمان لا بد أن يكون بإله واحد لا شريك له حتى يجتمع حواس الإنسان وإرادته، وتكون كلّها لله سبحانه وتعالى، والإيمان في شريعة الإسلام عقيدة واقعيّة، فالمؤمن لا يحكم بإيمانه إلّا إذا قام بالعمل واجتهد، لأنّ الإيمان قول واعتقاد وعمل، والرسول صلى الله عليه وسلم في عقيدة الإسلام بَشَرٌ يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق، والقرآن كلامُ الله المنزل على رسوله

(1241) حجاب، الإعلام الإسلامي -المبادئ- النظرية- التطبيق، ص25.

(1242) <http://lazeerz.com>، تاريخ المراجعة؛ 2011/1/24.

(1243) محمد عجاج الخطيب، أضواء على الإعلام في صدر الإسلام (مؤسسة الرسالة، ط1، 1985م)، ص83.

(1244) <http://forum.brg8.com>، تاريخ المراجعة؛ 2011/1/24.

المتعبد بتلاوته، وحروفه وألفاظه من الله تبارك وتعالى، فليس في شريعة الإسلام وعقائده ما يستغرب، أو ما هو مثالي لا يمكن أن يتلائم مع واقع البشرية.

إنَّ الأديان والفلسفات الوضعيّة والدّيانات المحرفة لم تكن واقعيّة، لأنّها لم تلب حاجات البشريّة ولم تسعدها، والواقع يشهد بهذا، ولقد جاء الإسلام بعبادات واقعيّة، لأنّه عرف ظمأ الجانب الروحي في الإنسان إلى الاتصال بالله، ففرضَ عليه من العبادات ما يروي ظمأه ويشبع نهمه ويملأ فراغ نفسه، فقد قضى الله أن في الإنسان جوعة لا يسدها إلا الإيمان بالله والصلة به كما جاء في ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الملك: ١٤، ومن واقعيته أنّها لم تحرم على الإنسان شيئاً هو في حاجته، وكذلك لم تبح له شيئاً يعود عليه بالضرر، ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (31) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ الأعراف: ٣١ - ٣٢.

ومن واقعيّة شريعة الإسلام أنّها أقرّت بأنّ الإنسان مفطور على الميل إلى اللهو والمرح والترويح عن النفس، فضبطت ووجّهت تلك الغريزة، ولم تمنعها وتكبتها، بل هذبتها، فأباحَت كلِّ لهُو ليس فيه محرّم وصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وحُرِّمت ما اشتمل على ضدّ ذلك.

5- المرونة: هذه الخاصية للإعلام الإسلامي، أو للنظرة الإسلامية للإعلام تنعكس عليها من المذهبية الإسلامية، فهي على ثبات أصولها مُستَمِرّة في الزمان والمكان، وصِفَةُ الاستمرارية هذه تتطلّب القدرة على مواجهة التطورات سواء في كيفية المواجهة، أو في وسائل المواجهة وهذه هي المرونة، ولقد كان الإسلام في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم يواجه تحديات من لون خاص فكان يستخدم الوسائل المتاحة والممكنة التي تُمكنه من المقاومة وتقوده إلى الانتصار، والرسل عليهم السلام جميعاً كانوا يستخدمون الوسائل المتاحة في عصرهم لتوصيل الرسالة وامتصاص غضبة المعارضين وتكثير عدد المؤمنين برسالتهم، ولقد كان موسى عليه السلام يؤدّي أمانة البلاغ المبين وهو يلقي عصاه ويحاجبه السحرة، وإنّ سجود السحرة وإيمانهم بالله من نتائج البلاغ المبين الذي نجح فيه موسى عليه السلام أن يكون هذا الصراع في حشد من الناس، أو في تجمع إعلامي عام ﴿قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِرَ النَّاسُ ضُحًى﴾ طه: ٥٩، وسحر عصرنا هذا هو الإعلام بوسائله التقنية، وفنونه المختلفة وسرعة بثه، وقوة تأثيره، وبراعته في تزيين ما يريد تزيينه⁽¹²⁴⁵⁾.

6- الوسطيّة والاعتدال: وهما صفتان وصف الله بهما هذه الأمة بقوله: ﴿ثُمَّ نَزَّلْنَاهُ فِي قُرْآنٍ فَتَرَى فِيهِ مَوَازِينَ﴾ البقرة: ١٤٣، وهو إتباع منهج وسط في الأعمال التي يقوم بها الإنسان دون إفراط، أو تفريط، ودون مبالغة،

⁽¹²⁴⁵⁾ زين الدين الركابي، النظرية الإسلامية للإعلام (مجلة المسلم المعاصر، ع10)، ص45.

أو تقصير، ومن فوائدهما تحقيق التوازن بين واجبات الدين ورغبات الدنيا، وبين مطالب الروح ومطالب الجسد، وبين حق الفرد وحق الجماعة⁽¹²⁴⁶⁾.

7- الثبات والتطور: يحافظ على الثوابت الشرعية، ويستفيد من دائرة المباحات فيستحدث من الأساليب والوسائل ما يتناسب مع متغيرات العصر، وما تقتضيه المصلحة المعتمدة شرعاً.

8- التوازن: تتميز المنظومات المعرفية المتكاملة، بأن جميع مفرداتها وجزئياتها في إطار نسق فكري واحد، لا تخالف ولا تناقض بينهما، فهي مجموعة مفردات لم تتركب تركيباً، أو أقحمت في البنيان المعرفي إقحاماً، وإنما هي منبثقة انبثاقاً ذاتياً في الإطار المعرفي المتكامل، وفي الدائرة الإسلامية، حيث يشكل الإسلام تلك المنظومة المعرفية المتكاملة والشاملة لجميع الأبعاد، نجد أن جميع مفردات وجزئيات هذه المنظومة لا تتناقض مع بعضها البعض، وإنما تتكامل تكاملاً مذهباً، بحيث يتشكل لدينا بناء تشريعي متراس ومتكامل، يقول ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ النساء: ٨٢، فالإسلام كبناء معرفي، لا يعلي من شأن قيمة إسلامية على حساب قيمة أخرى، وإنما هو يفاضل بينهما، بما ينسجم ومصلحة الإنسان، فهو دين التوازن في كل شيء، فهو يوازن بين حاجات الإنسان الجسدية والمعنوية، بين القيم المادية والقيم الروحية، ويراعي جانب الروح وجانب الجسد، لأنه يخاطب الطبيعة البشرية، ويلاحظ مصلحة الفرد ومصالح الأمة معاً⁽¹²⁴⁷⁾.

9- التبيان (إعلام مؤثّق) ﴿ فَتَبَيَّنُوا ﴾ الحجرات: ٦، قوله تعالى: ﴿ فَتَبَيَّنُوا ﴾ يبين الله سبحانه وتعالى وجوب التبيين من الأخبار حال ورودها من الفاسق وذلك لأن الأحوال إما قبول الخبر، أو رد الخبر، أو التثبت فيه، هذه هي الأحوال الثلاثة بالنسبة للإنسان إذا جاءت أخباره، هذا تأديب من الله لعباده إذا جاءهم خبر بأن لا يتسارعوا، ولكن يتسرعوا في ماذا؟ يتبادر إلى ذهن كثير من الناس أن لا يتسرعوا في قبوله، نقول ليس هذا فقط بل لا يتسرعوا في قبوله، ولا في رده أيضاً يعني لا تصدق ولا تكذب لأنك إن صدقت فقد يكون الخبر كاذباً وإن رددت فقد يكون الخبر صادقاً، فانظر إلى تأديب الله لعباده، وفي قراءة أخرى: ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ والمعنى واحد أي تثبتوا من الخبر، ولكن لماذا تثبت في خبره قال سبحانه: ﴿ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ أي: أمرناكم أن تثبتوا في خبر الفاسق حتى لا تصيبوا قوماً وأنتم تجهلون أحوالهم فيقع ما يقع نتيجة هذا التسرع فتصبحوا في حسرة وندامة على تعجلكم في هذا الأمر، فحينئذ هذا الأدب لا بد أن يلتزم به الإنسان وألاً يتسرع في قبول الأخبار، وإذا نظرنا

⁽¹²⁴⁶⁾ سالم محمد أبو الفتح البيانوني، البدائل المشروعة وأهميتها في إنجاح الدعوة الإسلامية (دار إقرأ، ط 1، 2002م)، ص 166.

⁽¹²⁴⁷⁾ حجاب، الإعلام الإسلامي - المبادئ - النظرية - التطبيق، ص 27.

إلى أحوال الناس اليوم وجدنا الكثير منهم يطير بالخبر من أي إنسان فتراه يقول فيه كذا وكذا فيأخذ الخبر على محمل الجدّ وعلى أنّه صدق ثم يزداد الأمر سوءاً إذا قام الإنسان بنشر خبر الفاسق ، فقد تندم إذا عملت بخبر الفاسق.

10- الصدق: الصدق خلق عظيم من أهم أخلاق المسلم وصفات الداعية إلى الله تعالى وهو الأساس الذي قام عليه هذا الدين العظيم وهو ما عرف به عليه الصلاة والسلام في مكة فما كان يُعرف حينئذ الا بالصادق الأمين وهو ايضاً ما يُعرف به الانبياء والمرسلون (عليهم السلام) وقد أثنى الله تعالى على أنبيائه ووصفهم بالصدق فقال جلّ وعلا: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ مريم: ٤١، و ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ مريم: ٥٤، و ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ مريم: ٥٦، والصدق كما عرّفه الامام ابن القيم "رحمه الله" في مدارج السالكين: «هو منزلة القوم الأعظم، الذي فيه تنشأ جميع منازل السالكين، والطريق الأقوم الذي من لم يسر عليه فهو من المنقطعين الهالكين، وبه تميز أهل النفاق من أهل الايمان، وسكان الجنان من أهل النيران، وهو سيف الله في أرضه الذي ما وضع على شيء إلا قطعه، ولا واجه باطلاً الا أرداه وصرعه، من صال به لم تُرد صولته، ومن نطق به علت على الخصوم كلمته، فهو روح الأعمال ومحك الأحوال والحامل على اقتحام الأهوال والباب الذي دخل منه الواصلون إلى حضرة ذي الجلال، وهو أساس بناء الدين وعمود فسطاط اليقين ودرجة تالية لدرجة النبوة التي هي أرفع درجات العالمين» (1248).

وتظهر أهمية الصدق للمسلم في أنه يدخل في كل أمر من الأمور، فالعبادة لا تصح إلا بالصدق، وكذلك المعاملة والخلق والأدب وغير ذلك فاذا فقد الصدق في أمر ما فقد الركن الاعظم الذي لا يصح الشيء إلا به، ولهذا جاءت النصوص في الكتاب والسنة تأمر بالصدق وتحث عليه وتأمر بلزوم أهله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ التوبة: ١١٩، ووصف سبحانه وتعالى نفسه بالصدق ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ النساء: ٨٧.

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ (أي يبالغ فيه ويجتهد) حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدِّيقًا وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي

(1248) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (بيروت: دار الكتاب العربي، 1393هـ - 1973م)، ج1، ص269.

إِلَى النَّارِ وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا»⁽¹²⁴⁹⁾. فالصدق سمة القرآن الكريم رسالة ودعوة، وسمة محمد صلوات الله تعالى وسلامه عليه رسولاً وداعية، وسمة المجتمع الإسلامي أميناً على الدعوة الإسلامية حتى يرث الله الأرض ومن عليها، لأنّ الإعلام الإسلامي عمليةٌ مُستمرة وليست مرحلةً⁽¹²⁵⁰⁾.

الفصل الثالث

عناصر العملية الإعلامية

ركز الباحثون الإعلاميون على عناصر العملية الإعلامية وقد يطلق البعض عليها الأركان والمتمثلة بالمرسل والرسالة والوسيلة والاستجابة لهذه العملية هي من العملية الإعلامية بمكان إلا أنّها في العملية الإعلامية الإسلامية تأخذ تصوراً تملّيه الرؤية الشرعية للإعلام⁽¹²⁵¹⁾ ويتضمن هذا الفصل النقاط التالية:

أولاً: الرسالة الإعلامية

وهي المادة المرسلّة من خلال إحدى وسائل الإعلام، والرسالة الإعلامية في الإسلام تنبع من منطلقات الأمة الحضارية، ويجب أن تراعي عقيدتها وقيمها وخصائص شخصيتها، وتخدم قضاياها وتدافع عنها، وتنشر أهدافها وتتابع أخبارها، ولذا يرى أكثر الباحثين أنّ رسالة الإعلام الإسلامي هي الإسلام كله⁽¹²⁵²⁾.

ثانياً: المرسل للإعلام

وهو الإعلامي الإسلامي ولا بد لمن يقوم بهذه المهمة العظيمة أن يراعي في نفسه بعض المقومات التي تعينه على أداء هذه المهمة على أكمل وجه وتحمل شخصيته أمام المتلقين ويمكن إجمال مقومات شخصية الإعلامي في أربعة أمور وهي⁽¹²⁵³⁾:

(1249) مسلم، صحيح مسلم، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: قُتِحَ الْكَذِبُ وَحُسِّنَ الصِّدْقُ وَفُضِّلَ، حديث رقم: 4825، ص25470.

(1250) سعيد محمود عرفة، الإعلام الإسلامي في ضوء نظرية النظم، مجلة المسلم المعاصر، العدد العاشر، ص78.

(1251) يرى محمد سيد أنّ عناصر العملية الإعلامية هي المرسل والرسالة والوسيلة والمستقبل والتأثير ورد الفعل، ينظر المسؤولية الإعلامية، ص26.

(1252) عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 2001م)، ص7.

(1253) الشنقيطي، الإعلام الإسلامي، ص36.

أ - شخصية ربانية

هو أن يكون هدفه وسلوكه وتفكيره ربانياً كما بين الله عز وجل ذلك في كتابه بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ آل عمران: ٧٩، أي الانتساب إلى الرب عز وجل بطاعته وعبوديته وتوحيده وإتباع شريعته وإذا تمت الربانية في شخصية الإعلامي تجلت آثارها في أعماله كلها ومنها يجعل المتلقين عنه أيضاً ربانيين يرون عظمة الله ويستدلون عليها في كل ما يتلقون فيخشعون لله ويشعرون بجلاله في كل سنة من سنن الحياة ومن أبرز مقومات الشخصية الربانية ما يأتي:

1- الإخلاص: وهو أن لا يقصد بعمله غير وجه الله وابتغاء مرضاته ونشر شريعته بين الجماهير يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ البينة: ٥، ويقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته لله ورسوله فهجرته لله ورسوله».

وتتأكد أهمية الإخلاص للإعلامي لما يتعرض إليه من فتن ومزالق كالرياء والشهرة والانحرافات والإغراءات إلى يؤدي الاستسلام لها أن يحبط أجره يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (مَنْ سَمِعَ اللَّهَ بِهِ وَمَنْ يُرَائِي يُرَائِي اللَّهُ بِهِ) (1254).

والإسلام حينما يؤكد الإخلاص وترك الرياء والسمعة إنما ليظهر المؤسسات الإعلامية وشخصياتها من الآثار السلبية المتولدة عند عدم مراعاة ذلك كالتحاسد والتعصب للرأي والهوى والحقد ومحاولة الانتقاص من الآخرين وعدم التواضع للحق والإصرار على الخطأ.

2- الورع: وهو أن يكون الإعلامي مراقباً لربه في سره وعلا نيته راجياً ثوابه، خائفاً من عقابه متأملاً في تصرفاته محاسباً نفسه على هفواته وزلاته ومراقبة الله تعالى تكون في كل ما يصدر عنه يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الإسراء: ٣٦، فالورع أن تشعر بأن الله معك ومطلع عليك في حلك وترحالك وفي خلوتك وجلوتك وفي مرضك وصحتك لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

(1254) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: الرِّبَاءِ وَالسَّمْعَةِ، حديث رقم: 6143، ص 23760.

بَصِيرٌ» الحديد: ٤، وقوله > عن الإحسان: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»⁽¹²⁵⁵⁾، ثم إن الورع هو الذي ينزل الإعلامي المنزلة اللائقة به منزلة عز وتكريم وحب واحترام.

3- الالتزام الديني: أن يكون ملتزما بالفرائض والواجبات محافظا على المندوبات بحسب الاستطاعة فعليه حضور صلاة الجماعة قدر الاستطاعة وإفشاء السلام وذكر الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من شعائر الإسلام.

4- التجرد: وهو أن ينزه نفسه ومكانته الإعلامية من جعلها سلما يتوصل بها إلى الأغراض الدنيوية من مال أو جاه أو سمعة أو تقدمه على أقرانه، ويصون ذلك بالزهد في الدنيا والطمع بالآخرة وقدوتنا في ذلك النبي صلى الله عليه وسلم الذي لم يطلب على دعوته أجرا يقول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ الأنعام: ٩٠، ويوم أن أراد زعماء أن يساوموه على إيقاف دعوته ويبدلوا له ما يشاء من مال أو منصب أو جاه رفض قائلا: والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في شمالي لا أترك هذا الدين حتى يظهره الله أو أهلك دونه"⁽¹²⁵⁶⁾.

وهدف النظرية الإعلامية الإسلامية من تحديد مبدأ التجرد هو أن تجعل التحمس للفكرة مرتبطا بالإيمان الكامل بها لا بما يجنيه الفرد من وراء دعوته من مال أو منصب أو جاه فإذا قل الأجر أو فقد المنصب أو الجاه امتنع عن بث دعوته وإقناع الناس بها⁽¹²⁵⁷⁾.

ب - شخصية خلقية

الأخلاق قوة رائعة في إرادة الإنسان يكتسبها من إيمانه وشعوره بمراقبة الله له فتدفعه إلى اختيار وعمل ما فيه خير وصلاح للمجتمع فتكون حينئذ خلقا محمودا وحسن خلق ما نبتغيه من العملية الإعلامية، وهذه الآثار العظيمة نجد النبي صلى الله عليه وسلم يحث على التمسك بالأخلاق الفاضلة حيث يقول صلى الله عليه وسلم: (البِرُّ حسن الخلق)⁽¹²⁵⁸⁾، ويقول >: (أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم أخلاقا)⁽¹²⁵⁹⁾، وسئل الرسول صلى الله عليه وسلم عن أكثر ما يدخل الناس الجنة؟ قال صلى الله عليه وسلم: (تقوى الله وحسن الخلق)⁽¹²⁶⁰⁾.

(1255) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي I عن الإيمان، حديث رقم: 50، ص 24882.

(1256) ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، ج 1، ص 278.

(1257) الإعلام الإسلامي الواقع والطموح، ص 65.

(1258) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تفسير البر والإثم، حديث رقم: 4737، ص 6022.

(1259) محمد بن حبان بن أحمد، صحيح ابن حبان، كتاب البر والإحسان، باب: حُسْنُ الخُلُقِ، حديث رقم: 480، ص 6019.

(1260) الترمذي، سنن الترمذي، باب: ما جاء في حُسْنِ الخُلُقِ، حديث رقم: 1976، ص 36.

ومن أهم مقومات الشخصية الخلقية ما يأتي:

1 - الصدق القولي والعملي

على الإعلامي أن يكون صادقاً فيما يذيع من أخبار ومع من يتعامل معهم وكما هو معلوم أن رصيد الإعلامي صدقه يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكون صديقاً، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً»⁽¹²⁶¹⁾.

2 - الصبر: وهو زاد الإعلامي في أدائه لمهمته يقول الله تعالى على لسان أنبيائه: ﴿وَمَا لَنَا إِلَّا نَنُوكِلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ إبراهيم: ١٢، ويقول على لسان لقمان: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ لقمان: ١٧.

3 - التواضع: خلق رفيع وثمره من ثمرات المعرفة بالله وبالنفس والمراد بالتواضع هو لين الجانب وخفض الجناح وعدم الاعتزاز بالنفس والحديث عنها أمام الآخرين، يقول النبي >: «إن الله أوصى إلي أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد»⁽¹²⁶²⁾، ولما سئل الحسن البصري عن التواضع قال: يخرج من بيته فلا يلقي مسلماً إلا ظن أنه خير منه⁽¹²⁶³⁾.

فعلى الإعلامي أن يتنبه إلى حديثه وتصرفاته في أثناء ممارسته لوظيفته الإعلامية من أن يدخلهما الكبر وحب العظمة والغرور والعجب بالنفس يقول النبي >: «من تعظم في نفسه، واختال في مشيته، لقي الله عز وجل وهو عليه غضبان»⁽¹²⁶⁴⁾.

ج - شخصية علمية

الإعلامي هو أحد الدعاة إلى دين الله عز وجل ومن مقومات الداعية هو العلم يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ يوسف: ١٠٨، ومن مقتضيات البصيرة العلم، ولذا إن أراد الإعلامي أن يكون إسلامياً بحق مستقيماً على الصراط

⁽¹²⁶¹⁾ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: قول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ }، حديث رقم: 5748، ص25470.

⁽¹²⁶²⁾ الآداب للبيهقي، باب: في التواضع وترك الزَّهْوِ، حديث رقم: 199، ص15448.

⁽¹²⁶³⁾ الإعلام الإسلامي الواقع والطموح، بحوث وأوراق لعدة مؤلفين، ط1، 2007م، ص31.

⁽¹²⁶⁴⁾ مساويء الأخلاق للخرائطي، باب: ما جاء في ذمَّ العجب، حديث رقم: 546، ص6754.

القويم راشداً ومسترشداً يحتاج ولا بد إلى قدر مقبول من العلم والفقه في الدين وما يتعلق به من المعارف العامة.

ويمكن أن نجمل ذلك بما يأتي⁽¹²⁶⁵⁾

- 1 - الإحاطة بالعلوم الشرعية من قرآن وسنة وفقه وعقيدة وسيرة وتاريخ.
- 2 - التثقيف بالعلوم الأدبية من شعر ونثر وحكم خاصة إسلامية فإذا كانت العلوم الشرعية تلزم الإعلامي لزوم مقاصد وغايات فإن العلوم الأدبية تلزمه لزوم وسائل وأدوات.
- 3 - التثقيف بالعلوم الإنسانية علم الاجتماع وعلم النفس فيتعرف على الأساليب والوسائل التي تعين الإعلامي على توصيل المادة إلى الجمهور.
- 4 - التثقف بالأبحاث العلمية المتعلقة بالكون والطبيعة خاصة وأن العالم يعيش ثورة علمية جعلت الغرب يعتنقه ويعظمه حتى جعله المصدر الوحيد للمعرفة.
- 5 - التثقف بدراسة الواقع من خلال متابعة أحوال العالم الإسلامي (فرقا ومذاهب وتيارات وحركات) ومتابعة دور القوى العالمية المعادية للإسلام.

د - شخصية مهنية: وأما من حيث الصفات المهنية فالإعلامي الإسلامي مؤمن برسالته، متفهم لطبيعة عمله قادر على التكيف مع جماهيره، متحمس لمشاكلهم مدرك لأبعاد حياتهم شغوف بعمله، محب له، يتوافر له الذكاء والموهبة والاتزان من اللباقة والقدرة على التصرف السليم في المواقف الصعبة والخلفية الثقافية الواسعة المتنوعة حاصل على القدر الكافي من الدراسة الإعلامية الشاملة والمتعمقة في مجال تخصصه⁽¹²⁶⁶⁾، وإن الحرص على التحلي بهذه الصفات لا يتعلق بالإعلامي شخصياً وإنما يتعدى ذلك إلى المؤسسات الإعلامية لذا عليها أن تراعي هذه الصفات سواء في طبيعة عملها أو في اختيارها للقائمين عليها.

ثالثاً: المستقبل للإعلام

وهو الهدف في العملية الإعلامية والتي تسعى على تشكيل شخصيته أو تعديل قناعاته وحمله على تبني مفاهيم وقيم معينة.

ومراعاة المستقبل يؤدي إلى استقطاب الرأي العام - والكل يعمل على ذلك، وقد تميز الإسلام بأن رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم أرسل إلى الناس كافة قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾

⁽¹²⁶⁵⁾ الإعلام الإسلامي الواقع والطموح، بحوث وأوراق لعدة مؤلفين، ط1، 2007م، ص34.

⁽¹²⁶⁶⁾ أسعد السحمراني، الإعلام أولاً (بيروت، دار النفائس، ط1، 1994م)، ص36.

الأنبياء: ١٠٧، وكان مدركاً أن هؤلاء على مستويات متفاوتة في التلقي والاستجابة، وقد عبر القرآن الكريم عن تباين مستويات المتلقين بقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ النحل: ١٢٥، فالسبيل واحد لوحدة الرسالة، ولكن الأسلوب في الخطاب يتنوع لتفاوت موقف المتلقي أو المستقبل فالبعض مؤيد ولكنه بحاجة إلى المزيد، فهذا يخاطب بأسلوب الحكمة والبعض لديه تردد، أو غفلة عن بعض القضايا، فهذا بحاجة إلى موعظة حسنة والبعض له تصور مخالف، فهذا يجادل بالتي هي أحسن، وتجاوبا مع الاهتمام بالمتلقي فإن المنظرين في علوم الاتصال ووسائل الإعلام صاغوا نظريات التأثير في الجمهور للوقوف على ما يشد المتلقي إلى هذه الوسائل (1267).

رابعاً: الوسيلة الإعلامية

وهي الأداة التي تؤدي بها الرسالة الإعلامية وهي تتطور مع التقدم التقني والتكنولوجي، والإسلام لا يعارض ذلك بل يتبناه ويستثمره، وهذه الوسائل تتنوع بحسب المستقبلين والمادة الإعلامية والإمكانيات المتاحة ويمكن حصر الوسائل الإعلامية الإسلامية الآتي:

- 1 - الوسائل المقروءة: الصحافة والكتاب والمطبوعات عموماً والمعارض
- 2 - الوسائل المسموعة: الإذاعة والأشرطة والأقراص المدمجة.
- 3 - الوسائل المرئية: التلفزيون (المحطات الأرضية) والمسرح والسينما والقنوات الفضائية.
- 4 - الوسائل الشاملة (الإعلام الإلكتروني) شبكة المعلومات الدولية (الانترنت)، وكالات الأنباء (1268).

خامساً: الاستجابة للرسالة الإعلامية

إن قوة الرسالة الإعلامية تتعلق بمقدار ما تحمل من طروحات تتوافق مع فكرة الجمهور ومشاعره ووجدانه بحيث يتقبلها ويبنى قناعاته ويرسم أهدافه على ضوءها وإذا التزمت المؤسسة الإعلامية بالضوابط الشرعية التي بينها سابقاً سيكون ذلك كفيلاً لاستمالة المستقبلين واستجابتهم (1269).

ومما يسهل عملية الاستجابة للإعلام الإسلامي هو أن رسالته الإعلامية هي الإسلام نفسه دين الفطرة، والمجتمع الإسلامي له قداسة، أو استمالة للشعائر الإسلامية والمفاهيم الشرعية لتناغمها مع فطرته

(1267) رشتي، الأسس العلمية لنظريات الاتصال، ص 83.

(1268) الجهاد الإعلامي تأصيل وتفعيل، عبد الرحمن سلوم الرواشدي كتاب الكتروني على موقع: (<http://www.haqnews.net>)

الإخبارية.

(1269) زيدان عبد الباقي، وسائل وأساليب الاتصال، ص 279.

يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه)⁽¹²⁷⁰⁾.

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

1- كلمة الوظيفة بمعناها العربي وهو عمل المرء الدائم الذي تكلفه إياه الدولة وما في معناها، فيسمى القضاء وظيفة، والكتابة وظيفة وإنما الوظيفة في الأصل الراتب الذي يعطى للعامل، أو غيره، وهذه التسمية مجازية علاقتها للزوم.

2- أما الوظيفة في الاصطلاح الإعلامي هي ما يلقي على أجهزة الإعلام من مهام وواجبات ومسؤوليات تشكل في مجموعها نظاماً إعلامياً متكاملاً له منطلقاته وأهدافه وتوجهاته ووسائله وهي في جملتها لا تخرج عن إيصال المعلومات والحقائق والآراء والمواقف والعواطف والاتجاهات إلى الناس تنويراً وإرشاداً وتوجيهاً.

3- قدّمت لنا المصادر الإسلامية ضوابط عديدة للوظيفة الإخبارية، لتقوم بمهامها على خير وجه، فتكون عامل بناء للأمة؛ في حياتها، وأمنها، واستقرارها وتعزيز وحدتها، وسائر شؤونها، ولاشك أنه يأتي في طبيعة المصادر: القرآن الكريم والسنة والسيرة النبوية، ثم سيرة الصحابة والتابعين، وما نُقل إلينا من أقوالهم وأفعالهم في هذا السبيل.

4- تشارك أجهزة الإعلام المؤسسات الاجتماعية والتعليمية من مهامها وأهدافها، وتستكمل ما قامت به هذه المؤسسات من مهام وأعمال، ابتداءً من الأسرة التي تنقل العادات والقيم والعقائد والثقافة الإسلامية من جيل إلى جيل، وانتهاءً بالمدرسة والمؤسسات الاجتماعية والتعليمية الأخرى.

5- تتضمن الوظيفة الاجتماعية لوسائل الإعلام ما يسمى (عملية التعارف الاجتماعي) وتعني: اتصال الجماهير بعضهم ببعض، وزيادة الاحتكاك والتوافق والائتلاف فيما بينهم).

6- النقد البناء والتقويم الهادف والحوار الإيجابي، تعني هذه المهمة تنمية روحية النقد البناء النزيه، والتقويم الهادف الهادئ لدى الأمة، ليشعر كل فرد فيها بأهمية دوره الاجتماعي، فيسهم بعملية البناء الاجتماعي، وصيانة الأمة، وحمايتها من الانحراف، وتعزيز وحدتها واستقرارها، وسيادة الرخاء، ونشر الطمأنينة فيها.

(1270) ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الإيمان، حديث رقم: 129، ص 3842.

7- يقوم الإعلام الإسلامي بوظيفة التعليم والتثقيف نظراً لأنّ التعليم والتثقيف عمليّة متداخلة ومُستمرّة إلى ما بعد الانتهاء من المراحل التعليميّة المنتظمة، فتكمّل وسائل الإعلام الإسلامي التعليم لمن لم يستكمل تعليمه، أو لمن لم تتح له فُرصُ التعليم مطلقاً، بل إنّ هذه الوظيفة (من وجهة النظر الإسلاميّة) مُتجدّدة، ومُستمرّة مدى الحياة.

8- إنّ الإعلام الإسلامي لا يَرُفُضُ الترويح البريء والترفيه الطاهر، لأنّ الترويح عن النفس مركّز في أصل الفطرة الإنسانيّة، والإسلام لا يعارض ذلك، ونصوصه تُبيّن أنّ الإنسان يُصاب بالملل والكُلل، والسّامة والتعب، ويحتاج إلى فترة من الإمتاع والترويح، كي ينشط إلى العمل ثانية، فترويح القلوب ساعة بعد ساعة من هدي الإسلام.

9- الإعلام الإسلامي يتصف بصفات اكتسبها من المصادر التي يصدر عنها في رؤية الحياة بكافة أبعادها، والغايات التي يتغيهاها، والمقومات الأساسيّة لمادته، والمنهج التي يتبناه في الحركة والضوابط التي يلتزم بها في الأداء اليومي، وتلك هي طبيعة الإسلام الذي ينبثق منه الإعلام، وهذا التلازم بين خصائص المصدر، وخصائص الرؤية الفكرية، وخصائص الغاية التي تسعى لها حركة الحياة يفضي إلى الجزم بالعلاقة بين مصادر الإعلام عندنا وغاياته ووظائفه والمبادئ والضوابط التي تحكم مسيرته.

10- ويتميّز الإعلام الإسلامي بعددٍ من الخصائص، أبرزها: الربانيّة، الشموليّة، العالميّة، الواقعيّة، المرونة، الوسطية والاعتدال، الثبات والتطور، التوازن، التبيان، الصدق.

11- ركز الباحثون الإعلاميون على عناصر العملية الإعلامية وقد يطلق البعض عليها الأركان والمتمثلة بالمرسل والرسالة والوسيلة والاستجابة لهذه العملية هي من العملية الإعلامية بمكان إلا أنّها في العملية الإعلامية الإسلاميّة تأخذ تصوراً تملّيه الرؤية الشرعية للإعلام.

ثانياً: التوصيات

1. إن التحديات الراهنة والمستقبلية تتطلب وضع استراتيجية إعلامية إسلامية متطورة قادرة على استلها المعطيات القائمة، والاستفادة من التجارب الماضية، وأشكال الفشل والإحباط التي اعترضت مسيرة الإعلام، بحيث توظف كل عناصر القوة التي تمتلكها لوضع الأسس والمركّزات المطلوبة لهذه الإستراتيجية.

2. الدفاع عن الإسلام ومواجهة الحملات الظالمة التي تشنها مؤسسات إعلامية مدعومة من جهات معادية، وتصحيح الصورة المغلوطة التي يروجها الأعداء عن دين الله العظيم، ودفع تهمة الإرهاب عن الإسلام والمسلمين.

3. تقديم أنموذج عملي يبرهن على أهمية جعل الإعلام أداة للتفاهم بين الشعوب، وتعميق العلاقات الودية القائمة على التعاون والمحبة والتعاون بين البشر جميعاً، الذين خلقهم الله من نفس واحدة وكرمهم، بهدف تكوين مجتمع إنساني متكاتف ومتماسك ومتآلف.
4. ترشيد الوعي الإسلامي العام بمنطلقات السياسة الشرعية في النظرة إلى الأحداث والقضايا السياسية والإستراتيجية الإقليمية والعالمية حتى يتمكن المسلمون من التعامل مع ذلك كله ببصيرة واتزان ورشد وحكمة.
5. إبراز القيم الإسلامية السمحة المتمثلة في الصدق والطهارة والكرم والمحبة ونصرة الحق ولو عند غير المسلمين، وأن تكون هذه القيم أساس إنتاجنا الثقافي والإعلامي إلى جانب مقاومة مظاهر الأنانية والكذب والبهتان، وكذلك مواجهة المادية البحتة للعولمة.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

- أدهم، محمود، فن الخبر، القاهرة، مطابع دار الشعب، ط1، 1979م.
- الاعلام الإسلامي الواقع والطموح، بحوث وأوراق لعدة مؤلفين، ط1، 2007م.
- إمام، إبراهيم، الإعلام الإذاعي والتلفزيوني، القاهرة، دار الفكر العربي، 1979م.

إمام، إبراهيم، العلاقات العامة والمجتمع، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1972م.
إمام، إبراهيم، دراسات في الفن الصحفي، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1972م.
إمام، محمد كمال الدين، الإعلام الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، 2004م.
إمام، محمد كمال الدين، النظرية الإسلامية للإعلام، الكويت، دار البحوث العلمية، ط1، 1981م.

البخاري، أبو عبدالله، محمد بن إسماعيل (194 - 256 هـ)، صحيح البخاري.
بدران، عبدالله، الخبر الصحفي في منهج الإعلام الإسلامي، دمشق، دار المكتبي، 2002م.
بوند، فريزر، مدخل إلى الصحافة، بيروت، نيويورك، مؤسسة بدران بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1964م.
البيانوني، سالم محمد أبو الفتح، البدائل المشروعة وأهميتها في إنجاح الدعوة الإسلامية، دار إقرأ، ط1، 2002م.

الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي (209 - 279 هـ)، سنن الترمذي.
ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد (510 - 592 هـ)، سيرة عمر.
حاتم، محمد عبدالقادر، الإعلام في القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م.
ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد التميمي (240 - 354 هـ)، صحيح ابن حبان.
حجاب، محمد منير، الإعلام الإسلامي - المبادئ - النظرية - التطبيق، دار الفجر، 2003م.
حجاب، محمد منير، الإعلام الإسلامي - المبادئ - النظرية - التطبيق، دار الفجر، 2003م.
حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد (164 - 241 هـ)، مسند الإمام أحمد.
الخرائطي، أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل، مساويء الأخلاق للخرائطي، جدة، مكتب السوادى للتوزيع، ط1، 1413هـ.
الخطيب، محمد عجاج، أضواء على الإعلام في صدر الإسلام، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2000م.

خفاجي، محمد عبدالمنعم. شرف، عبدالعزيز، التفسير الإعلامي للسيرة النبوية، بيروت، دار الجيل، ط1، 1992م.
ابن خلدون، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (133 - 1406 هـ).

الدبسي، عدنان، الإعلام الإسلامي (الأهداف والوظائف)، الرياض، دار عالم الكتب، ط1411هـ.

ابو داود، سليمان بن الأشعث (202 - 275هـ)، سنن أبو داود.
رشتي، جيهان أحمد، الأسس العلمية لنظريات الإعلام، القاهرة، دار الفكر العربي، 197م.
رشتي، جيهان أحمد، الإعلام ونظرياته في العصر الحديث، القاهرة، دار الفكر العربي.
رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، بيروت، دار المعرفة.
الركابي، زين العابدين، الإعلام الإسلامي والعلاقات الإنسانية (النظرية والتطبيق)، أبحاث ندوة عقدت في الرياض، 1976م.

الركابي، زين العابدين، النظرية الإسلامية للإعلام، مجلة المسلم المعاصر، العدد العاشر.
زيدان، عبدالكريم، أصول الدعوة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 2001م.
الساداتي، محمد سيد، الإعلام الإسلامي - الأهداف والوظائف، الرياض، دار عالم الكتب، ط2، 1997م.

السحمراني، أسعد، الإعلام أولاً، بيروت، دار النفائس، ط1، 1994م.
سرور، رفاعي، حكمة الدعوة، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1398هـ، 1978م.
سفر، محمود محمد، الإعلام موقف، جدة، مكتبة تحامة، ط1-1982م.
سليمان، محمد كرم، التخطيط الإعلامي في ضوء الإسلام، من مشورات نادي جازان الأدبي، ط1، 1984م.

شرف، عبدالعزيز، المدخل إلى وسائل الإعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000م.
شلي، احمد، تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، 1972م.
شلي، كرم، الخبر الصحفي وضوابطه الإسلامية، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط1، 2008م.
الشنقيطي، سيد محمد الساداتي، الإعلام الإسلامي، دار الضيافة، ط1، 2004م.
الشنقيطي، سيد محمد ساداتي، أصول الإعلام الإسلامي وأسس، الرياض، دار عالم الكتب، 1406هـ.

الشنقيطي، سيد محمد ساداتي، البرامج الإعلامية بين الواقع والأمل، الرياض، دار عالم الكتب، 1410هـ.

الشنقيطي، سيد محمد سادتي، مفاهيم إعلامية من القرآن الكريم، دراسة تحليلية من كتاب الله، الرياض، دار عالم الكتب، 1406هـ-1985م.

الشنقيطي، سيد محمد سادتي، وظيفة الأخبار في سورة الأنعام، الرياض، دار عالم الكتب، ط3، 1410هـ.

الشنقيطي، سيد محمد سادتي، وكالة الأنباء الإسلامية الدولية في الميزان، الرياض، دار عالم الكتب، ط1، 1411هـ.

صفوت، أحمد زكي، جمهرة رسائل العرب، مكتبة البابي الحلبي، ط2، 1972م.

الصلابي، علي محمد، السيرة النبوية، دمشق، دار ابن كثير، 2005م.

الصنعاني، أبوبكر عبدالرزاق بن همام (المتوفي 211هـ)، مصنف عبدالرزاق الصنعاني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

صيني، سعيد إسماعيل، مدخل إلى الإعلام الإسلامي، القاهرة، دار الحقيقة للإعلام الدولي، 1411هـ.

طاش، عبدالقادر، الإعلام الإسلامي في القنوات الإسلامية، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، 1424هـ - 2004م.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتعليق: محمود شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتعليق: محمود شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.

الطنطاوي، علي وأخيه ناجي، أخبار عمر، بيروت، دار الفكر العربي، ط3، 1973م، ص139. طهماز، عبدالحميد محمود، المواجهة والتشبيث في سورة الإسراء، بيروت، دار العلم، ط1، 1408هـ.

عبدالباقي، زيدان، وسائل وأساليب الاتصال (في المجالات: الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية)، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1979م.

عبدالحميد، فتح الباب. حفظ الله، إبراهيم، وسائل التعليم والإعلام، القاهرة، عالم الكتب، ط1-1968م.

عبدالحليم، فتح الباب. حفظ الله، إبراهيم، وسائل التعليم والإعلام، القاهرة، عالم الكتب، ط1-1968م.

عرفة، سعيد محمود، الإعلام الإسلامي في ضوء نظرية النظم، مجلة المسلم المعاصر.
العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي البجاوي، بيروت، دار الجيل، ط1-1992م.

عطا، عبدالخبر، الوظيفة الاتصالية لجامعة الدولة العربية، القاهرة، معهد الدراسات العربية، 1977م.

الغزالي، أبي حامد، إحياء علوم الدين، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1939م.
القوزي، محمد علي، نشأة وسائل الإتصال وتطورها، دار النهضة العربية، ط1، 2007م.
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين،
ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، البداية والنهاية.
كحيل، عبد الوهاب، الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي، بيروت، عالم الكتب-مكتبة
القدس، ط1-1985م.

كحيل، عبد الوهاب، الأسس الفنيّة للخبر في الإعلام الإسلامي، بيروت، عالم الكتب-مكتبة
القدس، 1985م.

لاوند، رمضان، من قضايا الإعلام في القرآن، الكويت، مطابع الهدف، 1979م.
محمد، محمد سيد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1403هـ، ص237.
مخيمر، صلاح. رزق، عبده، سيكولوجية الإشاعة، مصر، دار المعارف، 1964م.
المراغي، أحمد، تفسير المراغي، مصر، دار النشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206 - 261 هـ)، صحيح مسلم.
مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، استنبول، دار الدعوة، 1989م.
مصطفى، محمود يوسف، العلاقات العامة في الإسلام، مكتبة مصباح، 1409هـ.
مكتبي، محمد غياث، الإعلام الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، دمشق، دار المكتبي، ط1،
2010م.

مكتبي، محمد غياث، الإعلام الإسلامي واقع وطموح، دمشق، دار المكتبي، ط1، 2010م.
المنجد في اللغة والإعلام، بيروت، طبع دار المشرق، ط22، ص10907.

النووي، زكريا يحيى بن شرف الشافعي الدمشقي (631 – 676هـ)، رياض الصالحين.
الهاشمي، مجد هاشم، الإعلام المعاصر وتقنياته الحديثة، مكتبة الطالب الجامعي، ط 1، 1988م.

المواقع الالكترونية:

منتديات برق: 24 / 1 / 2011م <http://forum.brg8.com>
شبكة لذيذ – مقالات: 24 / 1 / 2011م <http://lazeez.com>
الرس أكس بي: 25 / 1 / 2011م <http://www.alrassxp.com>
الموقع الرسمي للشيخ بن باز: 19 / 1 / 2011م <http://www.binbaz.org.sa>
وكالة حق: 21 / 2 / 2011م <http://www.haqnews.net>

البحث الثالث

مفهوم الجوف في الصيام

بين الفقهاء و الأطباء

عبد الرزاق عبد الله صالح بن غالب

ملخص البحث

يتناول هذا البحث تحرير أحد المفاهيم الفقهية التي بُنيت عليها أحكام كثيرة في الصيام، ودراستها في ضوء التصور الطبي الحديث والتأصيل الفقهي السليم، دراسة اجتهادية بجذورها القديمة وامتداداتها المعاصرة. وقد بين هذا البحث قضايا مهمة حول مفهوم الجوف وضابطه المؤثر في الصيام وأبرزها:

- بيان علاقة الفقه بالطب، ومكانة الطب في الشريعة الإسلامية، وجهود العلماء المسلمين في مجال الطب.

- اعتماد بعض الأحكام الشرعية على التخصصات الطبية.

- تعريف الجوف في اللغة، والاصطلاح.

- الجوف في النصوص الشرعية ومدى علاقته بالصوم.
 - بيان الجوف عند المذاهب الأربعة، واختلافهم فيه في المذهب الواحد ومع المذاهب الأخرى.
 - بيان الجوف عند الأطباء المعاصرين وضابطه المؤثر في الصيام.
 - مناقشة ما قرره الفقهاء في ضوء النصوص الشرعية والتقارير الطبية، وبيان الراجح.
- وقد استخدم الباحث المنهج الاستقرائي بجمع أقوال المذاهب المعتبرة حول مفهوم الجوف من مظانها، واستقراء ما قرره الطب الحديث حول ذلك من خلال المصادر الطبية والحوارات مع نخبة من الأطباء المعتمدين ممن عُرف عنهم طول الباع في تحرير المسائل الطبية المتعلقة بالفقه، وكذلك المنهج التحليلي لتحليل مفردات البحث بأسلوب علمي وتنظيم معين للوصول إلى الحقائق والنتائج، ثم المنهج المقارن بين التأصيل الفقهي، والواقع الطبي، فكانت مخرجاته نظرة شرعية اجتهادية واضحة ترفع اللبس وتحدد الحكم.

تمهيد

بدأت العلاقة بين الفقه والطب منذ ظهور التشريع الإسلامي، فقد طهر النبي -صلى الله عليه وسلم- الطب من الخرافة والشعوذة والتنجيم والتمايم بأقوى الألفاظ والأحكام، كما قرر الأئمة أنّ دراسة الطب من فروض الكفايات التي يلزم تعلمها على بعض المسلمين، وإلا لحق الإثم جميع الناس¹²⁷¹، وكان من إفرازات هذا الحافز الديني اهتمام بالطب عند العلماء والخلفاء المسلمين، فكانت لهم جهود كبيرة في الطب من حيث الممارسة والتأليف والترجمة، فألفوا الكثير من الكتب الطبية منها كتاب "القانون في الطب" لابن سينا، "وكتاب" الشامل في الطب" لابن النفيس وغيرها¹²⁷².

وقد احترمت الفقهاء المتقدمون تخصص الطب وأحالوا عدداً من مسائل الفقه لما يقرره الطبيب المختص، وبنوا عليه الحكم الشرعي كتقدير الجروح في باب الديات؛ بل حتى في التنازع في عيوب المواشي ردوها للطب البيطري.¹²⁷³

ومما يلزم الإشارة إليه أنّ الفقهاء المتقدمين بنوا أحكاماً معتمدين على تصور طبي تبين بعد ذلك عدم صحته، فتغير الحكم على ضوء التصور الصحيح.

ومن المسائل المهمة التي تغير فيها النظر الشرعي بناء على تغير النظرة الطبية مسألة مفهوم الجوف، وما ضابطه وما النص الذي يدل عليه، وهل هو كما تصوره الفقهاء المتقدمون حسب القدرات الطبية في زمنهم، أم أنّ هناك إضافات جديدة أثبتتها الطب المعاصر غيرت ضابط المفطرات، هذا ما يدرسه هذا البحث في ضوء نظرة الفقهاء والأطباء، والترجيح في تقرير المفهوم الصحيح للجوف.

1271 انظر: النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا، روضة الطالبين وعمدة المفتين (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1405) ج 10، ص 223.

1272 انظر: التنشيه، محمد عبد الجواد حجازي، المسائل الطبية المستجدة (ليدز، بريطانيا: دار الحكمة، الطبعة الأولى 1422هـ. 2001م) ج 1، ص 43، وعزام، طارق صالح يوسف، أثر الطب الشرعي في إثبات الحقوق (عقّان: دار النفائس، الطبعة الأولى، 1429هـ. 2009م) ص 20-21.

1273 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت) ج 4، ص 541.

المبحث الأول

تحديد الجوف وضابطه عند الفقهاء والأطباء

من خلال نصوص الفقهاء في المذاهب الأربعة وغيرها نرى أن السواد الأعظم من الفقهاء جعلوا مناط فساد الصوم بما يصل إلى الجوف على خلاف بينهم في تعريف الجوف، والمنافذ المعتبرة فيما يدخل منها إلى الجوف الأمر الذي أدى إلى اختلافهم في الكثير من المَقْطَرَات بناءً على خلافهم في اعتبار الجوف ومسالك النفاذ إليه، ولذا كان من المهم بيان ذلك لتتضح الصورة عند تخريج المسائل على أقوالهم، ومعرفة ما يفطر من المستجدات حسب قواعدهم.

كما أنّ من الأهمية بمكان بيان الجوف عند الأطباء، وما هو الجوف المؤثر في الصيام لإجراء مقارنة بين تصور الفقهاء للجوف بناءً على مستوى الطب التشريحي في زمنهم وبين تصور الأطباء في ظل التطور الطبي الهائل الذي أظهر الصورة الداخلية للجسم واضحة للعيان، ومن خلال تلك المقارنة يبنى الترجيح في كثير من مسائل المَقْطَرَات الطبية، ليس إسقاطاً لكلام الفقهاء المتقدمين-رحمهم الله- فإنهم معذورون فيما قرروه بناءً على ما وصل إليه الطب البشري والتصور التشريحي للجسم في زمنهم.

ومما ينبغي أن يكون متقراً أنّ الأحكام التي بُنيت على تصور تبين بعد ذلك عدم صحته تتغير في ضوء التصور الصحيح، وهذا ليس مقتضراً على مسائل المَقْطَرَات الطبية، بل في أبواب كثيرة بنى الفقهاء فيها الحكم على تصور طبي تبين بعد ذلك عدم صحته فتغير الحكم عند الفقهاء على ضوء التصور الصحيح، ومن ذلك مسألة أقل الحمل وأكثره وما بُني عليه من أحكام¹²⁷⁴.

وما أجمل ما قاله الطاهر ابن عاشور في الموقف من كلام المتقدمين حيث يقول -رحمه الله-: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله فيهدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضُرُّ كثير، وهناك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعود إلى ما أشاده الأقدمون فنهدبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علماً بأن غمط فضلهم كفران للنعمة، وجحد مزاياء سلفها ليس من حميد خصال الأمة"¹²⁷⁵.

وسوف نبين أنّ علة الجوف وجعلها مناطاً لما يفسد الصوم أمرٌ مستنبط من تعبيرات الفقهاء، ولم ينص عليها الشارع في موضوع الصوم مطلقاً، ولم يربط بها حكماً من أحكام الصوم أو مفسداته، وهو الأمر

1274 انظر: بن قاسم، عبد الرشيد بن محمد أمين، أقل وأكثر مدة الحمل دراسة فقهية طبية (بحث منشور في موقع المشكاة،

<http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=36059>، ص4.

1275 ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، 1997م) ج1، ص7.

الذي أحدث إرباكاً وتوسعاً في باب المَقَطَّرات، ونظيره استعمال الفقهاء لفظ المخيط في محظورات الإحرام مع عدم وروده في النص النبوي، وإنما ورد النهي عن لباس معين¹²⁷⁶.

ولما كان الجوف غير مذكور في النص الشرعي فيما يخص الصوم، ولم يربط الشارع فساد الصوم به لا بنص قطعي أو ظني اختلف الفقهاء وتباينت أقوالهم في تحديد الجوف وضابط ما يصل إليه، وهذا ما سيتبين من خلال المطالب الآتية.

المطلب الأول: تعريف الجوف في اللغة

مفهوم الجوف في اللغة واسع، فمن خلال النظر في كلام أهل اللغة حول الجوف نجد أنّ للجوف معاني عدة عندهم، فهو يطلق على كل شيء مجوف، ومنها جوف الإنسان، ويعنون به بطنه، والأجوفان: البطن والفرج.

قال ابن فارس: "الجيم، والواو، والفاء، كلمة واحدة، وهي جوف الشيء، يقال هذا جوف الإنسان، وجوف كل شيء"¹²⁷⁷.

والجوف: الخلاء، وهو مصدر، والجمع أجواف، هذا أصله، ثم استُعمل فيما يقبل الشغل والفرغ، فقليل: جوف الدار لباطنها وداخلها،¹²⁷⁸.

وقال ابن منظور: "جوف الإنسان بطنه، والأجوفان البطن والفرج لاتساع أجوافهما"¹²⁷⁹. وهذا التوسع في معنى الجوف عند أهل اللغة هو ما جعل الفقهاء يتوسعون في الجوف وتحديد ماهيته، إذ لم يأت ضابط شرعي له فرجعوا في تحديده إلى اللغة.

المطلب الثاني: الجوف في النصوص الشرعية.

ورد ذكر الجوف في النصوص الشرعية في مواطن متعددة، إلا أنّه ليس في شيء من تلك النصوص علاقة بالصوم وأحكامه، ففي الكتاب العزيز لم يرد ذكر الجوف إلا مرة واحدة وهي:

1276 ذكر بعض أهل العلم أنّ أول من عبّر بلفظ المخيط هو إبراهيم النخعي (ت: 96هـ)، وتوسع الفقهاء من بعده في مفهومه، انظر: العثيمين، محمد بن صالح، الممتع شرح زاد المستقنع، مرجع سابق، ج 7، ص 127.

1277 ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج 1، ص 495.

1278 انظر: الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، مختار الصحاح، مرجع سابق، ج 1، ص 50، الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ط، د. ت) ج 1، ص 1031.

1279 ابن منظور، محمد بن مكرم الأفيقي المصري، لسان العرب، مرجع سابق، ج 11، ص 41.

قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ ﴾ [الأحزاب:4].

وجاء في السنة جملة أحاديث، منها:

1. قوله -صلى الله عليه وسلم-: " لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قِيحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شَعْرًا "1280.
2. قوله صلى الله عليه وسلم: " لو كان لابن آدم واديان من مال لا يبتغى ثالثًا، ولا يملأ جوف بن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب "1281.
3. قوله صلى الله عليه وسلم يوم الخندق: " شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله أجوافهم وقبورهم ناراً "1282.
4. قوله صلى الله عليه وسلم: " إِنَّ الذي ليس في جوفه شيء من القرآن كالبيت الخرب "1283.
5. قوله صلى الله عليه وسلم: " لا يجتمع غبارٌ في سبيل الله، ودخانُ جهنم في جوف عبد مسلم، ولا يجتمع الشح والإيمان في قلب عبد أبدًا "1284.
6. قوله صلى الله عليه وسلم: " إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب الخلق، فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم "1285.
7. قوله صلى الله عليه وسلم: " إن الغضب جمرة توقد في جوف ابن آدم "1286.
8. قوله صلى الله عليه وسلم: " أكثر ما يلج به الإنسان النار الأجوفان: الفم، والفرج "1287.

1280 رواه البخاري، كتاب الأدب، باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصدده عن ذكر الله والعلم والقرآن، رقم 8502، ومسلم، كتاب الشعر، رقم 2258.

1281 رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، رقم: 6071.

1282 رواه مسلم: كتاب المساجد، باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، رقم: 628.

1283 رواه الترمذي، كتاب فضائل القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن ماله من الأجر، رقم: 2913. وقال حسن صحيح.

1284 رواه ابن ماجه، كتاب الجهاد، باب الخروج في النفي، رقم: 2274.

1285 رواه الحاكم في المستدرک، كتاب الإيمان، رقم: 5.

1286 رواه الحاكم في المستدرک، كتاب الفتن والملاحم، رقم: 8543.

1287 رواه احمد في المسند، مسند أبي هريرة، رقم: 9085.

ومن خلال التأمل في النصوص الواردة في الكتاب والسنة حول الجوف نجد أنه لا يوجد فيها نص له علاقة بالصوم، وأنّ مفهوم الجوف واسع، من حيث الدلالة اللغوية، والسياق والقرائن هي التي تحدد دقة المعنى، إلا أنّ الشارع لم يربط به أي حكم من أحكام الصيام.

المطلب الثالث: الجوف عند الفقهاء.

أولاً: الجوف عند الحنفية.

من خلال استقراء نصوص السادة الأحناف نستطيع أن نقول إنّ عباراتهم لم تستقر في تحديد الجوف على ضابط معين فمنهم من قصره على التجويف البطني، وهذا ما ذهب إليه جمهور الأحناف، مع اعتبار الداخل إلى الدماغ مفطراً، لا لكونه جوفاً أصلياً مؤثراً، وإنما لأنّ فيه منفذاً للتجويف البطني - حسب اعتقادهم-، وهذه نصوصهم تدل على ذلك.

قال ابن نجيم: " والمراد بترك الأكل ترك إدخال شيء في بطنه أعم من كونه مأكولاً أو غير مأكول، ولا يرد ما وصل إلى الدماغ فإنه مفطر لما أنّ بين الدماغ والجوف منفذاً، فما وصل إلى الدماغ وصل إلى الجوف "1288.

وقال الكاساني: "وما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من المخارق الأصلية، كالأنف، والأذن، والدبر، بأن استعط أو احتقن أو أقطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ فسد صومه، أما إذا وصل إلى الجوف فلا شك فيه لوجود الأكل من حيث الصورة. وكذا إذا وصل إلى الدماغ، لأنّ له منفذاً إلى الجوف، فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف "1289.

فمن هذه النصوص يتبين أنّ التأثير حاصل عندهم بما يصل إلى التجويف البطني، وأنّ ما يصل إلى الدماغ مؤثر لكونه منفذاً إلى التجويف البطني.

وقال ابن عابدين: "والتحقيق: أن بين جوف الرأس وجوف المعدة منفذاً أصلياً، فما وصل إلى جوف الرأس يصل إلى جوف البطن "1290.

1288 ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج 2، ص 279.

1289 الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية 1982) ج 2، ص

1290 ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، 1421هـ - 2000م) ج 2، ص 403.

بينما نرى أنّ الإمام السرخسي يعتبر الدماغ أحد الجوفين، وأنّ مجرد وصول الدواء إليه مفطر حيث يقول: "والإقطار في الأذن كذلك يفسد؛ لأنه يصل إلى الدماغ، والدماغ أحد الجوفين"¹²⁹¹.

هذا ما نص عليه جمهور الأحناف، إلا أننا نرى اختلافاً في المذهب فيما يُقَطَّر في الإحليل-ثقب الذَّكَر- وفيما يدخل إلى الجوف من غير المنافذ الأصلية.

قال الكاساني: "وأما الإقطار في الإحليل فلا يُفسد أي لا يفسد الصوم في قول أبي حنيفة، وعندهما -محمد بن الحسن وأبي يوسف- يُفسد"¹²⁹²

وقال السمرقندي: "وأما الجائفة"¹²⁹³ والآمة"¹²⁹⁴ إذا داواهما: فإن كان الدواء يابساً فلا يفسد؛ لأنه لا يصل إلى الجوف، أما إذا كان رطباً: فيفسد عند أبي حنيفة، وعندهما لا يفسد، فأبو حنيفة اعتبر ظاهر الوصول بوصول المغذي إلى الجوف حقيقة، وهما يعتبران الوصول بالمخارق الأصلية"¹²⁹⁵، لا غير. ويقولون: في المخارق يتيقن الوصول، فأما في المخارق العارضة فيحتمل الوصول إلى الجوف، ويحتمل الوصول إلى موضع آخر، لا إلى محل الغذاء والدواء، فلا يفسد الصوم مع الشك والاحتمال، وأبو حنيفة يقول: الوصول إلى الجوف ثابت ظاهراً، فكفى لوجوب القضاء احتياطاً"¹²⁹⁶.

وهذا يدل على أنّ الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه -رحمهم الله- قائم في مسألة الداخل من الإحليل، ومسألة ما ينفذ إلى الجوف من غير المخارق الأصلية.

كما أنّ الأحناف لا يكتفون بمجرد دخول الشيء إلى الجوف، وإنما يشترطون استقرار المادة التي دخلت.

1291 السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل، المبسوط، مرجع سابق، ج3، ص67.

1292 الكاساني، علاء الدين أبوبكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج2، ص93.

1293 الجائفة: هي المخرج النافذ إلى خلاء داخل البدن، كالبدن والصدر. انظر: قلعة جي، محمد رواس، الموسوعة الفقهية الميسرة (بيروت: دار الفنائس، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م) ج1، ص619.

1294 الآمة، هي الشجرة في الرأس إذا بلغت أم الدماغ، وهي: الجلدة الرقيقة المغلفة للدماغ. انظر: قلعة جي، المرجع السابق، ج1، ص16.

1295 المخارق الأصلية عندهم هي: الفم، والأنف، والأذن، وفرج المرأة. انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل، المبسوط، مرجع سابق، ج3، ص68.

1296 السمرقندي، علاء الدين، تحفة الفقهاء (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1984م) ج2، ص356.

قال الكاساني: "ولو طُعِن برمح فوصل إلى جوفه أو إلى دماغه: فإن أخرجته مع النصل لم يفسد، وإن بقي النصل فيه يفسد، وكذا قالوا: فيمن ابتلع لحماً مربوطاً على خيط ثم انتزعه من ساعته إنَّه لا يفسد، وإن تركه فسد... وهذا يدل على أن استقرار الداخل في الجوف شرط فساد الصوم"¹²⁹⁷.

ومما سبق ندرك أن جمهور الأحناف يقتضون على حصر الجوف بالتجويف البطني، وأنَّ الدماغ معتبر لوجود منفذ إلى البطن، ضرورة أن يكون النافذ إليه عبر المخارِق الأصلية، ويرى بعضهم أنَّ الداخل إلى الإحليل والنافذ من غير المخارِق الأصلية مؤثر.

وعدم انضباط كل الأحناف على قول واحد يرجع إلى عدم وجود حدٍّ، أو ماهية للجوف في النصوص الشرعية؛ لكون الجوف ليس علة منصوصة، ولم يربط الشارع فساد الصوم بما يصل إليه بنص قطعي أو ظني.

ثانياً: الجوف عند المالكية.

بعد استقراء أقوال السادة المالكية حول الجوف نجد أنَّ جمهور المالكية يقصرون الجوف على الحلق والمعدة والأمعاء (الجهاز الهضمي)، وما يوصل إليها كالدبر وفرج المرأة -حسب ظنهم-، ومنهم من اعتبر ما يدخل إلى الدماغ مؤثراً ومفسداً للصوم.

قال سحنون: قلت لابن القاسم عن قول مالك في الكحل فقال: قال مالك "إذا دخل حلقه -أي الكحل- وعُلِمَ أنَّه قد وصل الكحل إلى حلقه فعليه القضاء"¹²⁹⁸. وهذا نص من مالك على أنَّ ابتداء الجوف من الحلق.

وقال الخرشي: "وما وصل الأمعاء (أي من الدبر) من طعام حصل به فائدة الغذاء، فإنَّ الحقنة تُجذَّب من المعدة، ومن سائر الأمعاء عند الأطباء، فصار ذلك في معنى الأكل"¹²⁹⁹. وقال القرافي: "ولا يُقَطَّر ما وصل إلى الدماغ، خلافاً للأئمة"¹³⁰⁰.

1297 الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج 2، ص 93.

1298 سحنون، عبد السلام بن سعيد، المدونة الكبرى، مرجع سابق، ج 1، ص 197.

1299 الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت) ج 2، ص 249.

1300 القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، الذخيرة في فروع المالكية، تحقيق: محمد

حجي (بيروت: دار الغرب، د.ط، د.ت، 1994م) ج 2، ص 505.

وقال الدسوقي: "ما وصل للمعدة من منفذ عالٍ موجب للقضاء، سواء كان ذلك المنفذ واسعاً أو ضيقاً بخلاف ما يصل للمعدة من منفذ سافل فإنه يشترط فيه كونه واسعاً كالدير، وقُبِلَ المرأة والثقبه، لا كإحليل وجائفة وهي الخرق الصغير جداً الواصل للبطن، وصل للمعدة أو لا" ¹³⁰¹. وهذا يبين أنَّ مذهب جمهور المالكية فيما يصل إلى التجويف البطني لا بد أن يكون من خلال المنافذ المعتادة، بدليل عدم اعتبارهم لما يدخل من الجائفة.

وبعض المالكية لا يُسلّم باعتبار فرج المرأة منفذاً إلى الجوف، ويرى أنَّ فرج المرأة ليس متصلاً بالجوف فلا يصل منه شيء إليه ¹³⁰².

يقول الصاوي: "فرج المرأة وفيه نظر بل هو كإحليل (أي غير معتبر)" ¹³⁰³.

كما أنَّهم لا يعتبرون الدماغ من الجوف، أو أنَّ ما يصل إليه مؤثر خلافاً للأحناف والشافعية و الحنابلة.

ويرى بعض المالكية أنَّ ما يصل إلى الدماغ مؤثر.

قال المغربي (المعروف بالخطّاب): "واستنشاق قدر الطعام بمثابة البخور؛ لأنَّ ريح الطعام له جسم يتقوى به الدماغ، فيحصل به ما يحصل بالأكل" ¹³⁰⁴.

وبعد هذا الاستقراء لنصوص السادة المالكية حول مفهوم الجوف نرى أنَّ جمهور المالكية يقصرون الجوف على الحلق والأمعاء والمعدة (الجهاز الهضمي)، ومنهم من وسع قليلاً واعتبر الواصل إلى الدماغ مفسداً للصوم بمجرد وصوله كما تفيد عبارة المغربي.

وعليه لا يمكن استنتاج ضابط للجوف عند كل المالكية، ولكنهم أضيّق في مفهوم الجوف من الشافعية والحنابلة.

وهذا الخلاف وعدم القدرة على تحديد ضابط مُطرّد في المذهب الواحد يرجع إلى ما أسلفنا الحديث عنه من كون مصطلح الجوف لم يرد في النصوص الشرعية كعلة لفساد الصوم بما يصل إليه، فضلاً عن عدم وجود نص يحدد ماهيته.

1301 الدسوقي، محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج 1، ص 524.

1302 المرجع السابق، ج 1، ص 533.

1303 الصاوي، أحمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى

1415 هـ - 1995 م) ج 1، ص 451.

1304 المغربي، محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر الطبعة: الثانية 1398) ج 2، ص

ثالثاً: الجوف عند الشافعية.

من خلال استقراء نصوص السادة الشافعية نجد أنهم أوسع المذاهب في تحديد الجوف، وأنهم على مذهبين: مذهب الأكثر، ومذهب الأقل كما سيتبين من خلال نصوصهم.

وقد نص الإمام النووي على ذلك بقوله: "وضبط الأصحاب الداخل المفطر بالعين الواصلة من الظاهر إلى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع ذكر الصوم، وفيه قيود منها: الباطن الواصل إليه، وفيما يعتبر به وجهان.

أحدهما: أنه ما يقع عليه اسم الجوف، والثاني: يعتبر معه أن يكون فيه قوة تحيل الواصل إليه من دواء أو غذاء. والأول هو الموافق لتفريع الأكثرين¹³⁰⁵.

وهذا نص على محل الخلاف في اعتبار ما يكون جوفاً مؤثراً، وأن مذهب الأكثرين عدم اعتبار كون الجوف الواصل إليه محيلاً للغذاء والدواء.

قال الأنصاري في حديثه عن مفسدات الصوم: "دخول عين من الظاهر وإن لم تؤكل عادة كحصاة جوفاً له...، ولو كان الجوف سوى محيل (أي غير محيل) للغذاء، أو الدواء كباطن الأذن، وإن كان لا منفذ منه إلى الدماغ؛ لأنه نافذ إلى داخل قحف الرأس، وهو جوف، أو باطن الإحليل وإن لم يجاوز الداخل فيه الحشفة، كما يبطل بالواصل إلى حلقه وإن لم يصل إلى معدته، والمحيل كباطن الدماغ، والبطن، والأمعاء، والمثانة"¹³⁰⁶.

وقال الغمراوي: "وشرطه أيضاً الإمساك عن وصول العين وإن قلّت إلى ما يسمى جوفاً، وقيل يشترط مع هذا أن يكون فيه أي الجوف قوة تحيل الغذاء أي المأكول والمشروب"¹³⁰⁷.

وقال الشربيني: "والذي يفطر به الصائم عشرة أشياء، الأول: ما وصل من عين وإن قلّت كسمسمه عمداً مختاراً عالمياً بالتحريم إلى مطلق الجوف من منفذ مفتوح، سواء أكان يحيل الغذاء أو الدواء أم لا، كباطن الحلق والبطن والأمعاء وباطن الرأس؛ لأن الصوم هو الإمساك عن كل ما يصل إلى الجوف"¹³⁰⁸.

1305 النووي، يحيى بن شرف الدين، المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج6، 321.

1306 الأنصاري، زكريا بن محمد، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، (المطبعة الميمنية، د.ط، د.ت) ج2، ص213.

1307 الغمراوي، محمد الزهري، السراج الوهاج على متن المنهاج (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ط) ج1، ص138.

1308 الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر،

د.ط، 1415هـ) ج1، ص237.

وقال أيضاً: " والتقطير في باطن الأذن وإن لم يصل إلى الدماغ و باطن الإحليل، -وهو مخرج البول من الذكر واللبن من الثدي-، وإن لم يصل إلى المثانة ولم يجاوز الحشفة أو الحلمة مفطر في الأصح بناءً على الوجه الأول، وهو اعتبار كل ما يسمى جوفاً، والثاني: لا، بناءً على مقابله، إذ ليس فيه قوة الإحالة، وألحق بالجوف على الأول الحلق "1309.

كما اختلف الشافعية فيما يدخل الإحليل هل يقع الفطر بمجرد الدخول أم يلزم أن يصل المثانة. يقول النووي: " وإن زرق في إحليله شيئاً، أو أدخل فيه ميلاً ففيه وجهان، أحدهما: يبطل صومه، لأنه منفذ يتعلق الفطر بالخارج منه، فتعلق بالواصل إليه كالغم والثاني: لا يبطل؛ لأن ما يصل إلى المثانة لا يصل إلى الجوف فهو بمنزلة ما لو ترك في فمه شيئاً "1310.

وهذه النصوص تبين لنا أن الجوف عند الشافعية يشمل كل مجوف كباطن الإذن، وداخل قحف الرأس، والداخل إلى الحلق، وإن لم يصل الداخل إليها إلى المعدة، وباطن الإحليل، على خلاف بينهم في لزوم وصوله إلى المثانة أو عدم لزومه.

ولا يشترطون أن يكون الجوف محيلاً للغذاء، وهذا مذهب أكثر الشافعية والمشهور عندهم. ومذهب الأقل: قيدوا الجوف بما فيه قوة محيلة للغذاء أو الدواء، أو كان طريقاً إلى الجوف المحيل. وما سواها فلا أثر له في إفطار الصائم عندهم.

ومن ذهب إلى ذلك من علماء الشافعية الإمام الغزالي حيث يقول: " وأما الباطن: عنينا به كل موضع مجوف فيه قوة محيلة للدواء والغذاء كداخل القحف والخريطة، وداخل البطن، والأمعاء، والمثانة "1311. والفريقان متفقان على أن البطن، والأمعاء، والمثانة، وباطن الدماغ أجواف معتبرة في فساد الصوم فما يصل إليها من الخارج يُفطر بلا خلف عندهم؛ لأن في كل منها قوة محيلة. ومن خلال نصوص السادة الشافعية حول مفهوم الجوف نجد أنهم أوسع المذاهب، ومع ذلك فهم مختلفون في تحديده، وفي اشتراط كونه مما يحيل الغذاء والدواء، أم لا يحيل.

1309 الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت) ج 1، ص 428.

1310 النووي، يحيى بن شرف الدين، المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج 6، 320.

1311 الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر (القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، 1417هـ) ج 2، ص 525.

كل هذا يرجع إلى ما سبق ذكره من أنَّ سبب الخلاف وعدم القدرة على ضبط مفهوم الجوف حتى في المذهب الواحد راجع إلى كون لفظة الجوف لم ترد في النصوص الشرعية- الكتاب والسنة- علة ومناطقاً لفساد الصوم.

رابعاً: الجوف عند الحنابلة.

من خلال استقراء نصوص السادة الحنابلة نجد أنهم اختلفوا كما اختلف غيرهم من المذاهب في تحديد مفهوم الجوف وتباينت نصوصهم، وهم أقرب إلى الشافعية، فمنهم من يرى رأي أكثر الشافعية، ومنهم من يرى رأي الأقل من الشافعية. ومن خلال استعراض نصوصهم يتبين لنا ذلك.

قال ابن قدامة: " يفطر بكل ما أدخله إلى جوفه أو مجوف في جسده كدماغه وحلقه ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته إذا وصل باختياره، وكان مما يمكن التحرز منه، سواء وصل من الفم على العادة أو غير العادة، كالوجور واللدود¹³¹²، أو من الأنف كالسعوط، أو يدخل من الأذن إلى الدماغ، أو ما يدخل من العين إلى الحلق كالكحل، أو ما يدخل إلى الجوف من الدبر بالحقنة، أو ما يصل من مداواة الجائفة إلى جوفه، أو من دواء المأمومة إلى دماغه فهذا كله يُفطر؛ لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبهه الأكل، وكذلك لو جرح نفسه أو جرحه غيره باختياره فوصل إلى جوفه، سواء استقر في جوفه أو عاد فخرج منه"¹³¹³.

وقال البهوتي: "... أو أدخل جوفه أو مجوف في جسده، كدماغه، وحلقه وباطن فرجها، وإذا أدخلت إصبعها، ونحو ذلك أي نحو الدماغ، والحلق، وباطن فرجها كالدبر، مما ينفذ إلى معدته شيئاً من أي موضع كان، ولو خيطاً ابتلعه كله أو ابتلع بعضه، أو رأس سكين، من فعله أو فعل غيره بإذنه، فغاب في جوفه، فسد صومه"¹³¹⁴.

فهذه النصوص تبين أن مسمى الجوف عند الحنابلة يدخل فيه المعدة والحلق والأمعاء، والدبر، وباطن الفرج، والدماغ.

ومن الحنابلة من يشترط كمذهب الأقل من الشافعية أن يكون الجوف الواصل إليه مما يحيل الغذاء والدواء.

1312 الوجور بفتح الواو وهو ما صب في وسط الفم في الحلق، واللدود ما صب في أحد جانبيه، انظر: النووي، يحيى بن شرف الدين، تهذيب الأسماء واللغات، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1996م) ج3، ص362.

1313 ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني في فقه الإمام، ج3، ص16.

1314 البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج2، ص318.

قال ابن مفلح: "وإن داوى جرحه، أو جائفته، فوصل الدواء إلى جوفه، أو داوى مأموته فوصل إلى دماغه، أو أدخل إلى مجوف فيه قوة تحيل الغذاء أو الدواء شيئاً من أيّ موضع أفطر"¹³¹⁵.

وقال: "أو داوى المأمومة أو قطر في أذنه ما يصل إلى دماغه؛ لأنّ الدماغ أحد الجوفين فالواصل اليه يغذيه فأفسد الصوم"¹³¹⁶.

وقال المرادوي: "مثل ذلك في الحكم لو أدخل شيئاً إلى مجوف فيه قوة تحيل الغذاء أو الدواء من أي موضع كان"¹³¹⁷.

كما اختلف الحنابلة في الداخل إلى الإحليل، فجمهورهم على عدم فساد الصوم وإن وصل المثانة، ولهم قول آخر بالفساد إن وصل المثانة.

قال المرادوي: "وإن أقطر في إحليله لم يفسد صومه، وهو المذهب، نص عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وقطع به أكثرهم، وقيل: يفطر إن وصل إلى مثانته، وهو العضو الذي يجتمع فيه البول داخل الجوف"¹³¹⁸.

ويستفاد من النصوص المتقدمة أنّ الجوف عند الحنابلة هو المعدة المحيلة للغذاء والدواء، أو أي مجوّف في الجسم ينفذ إلى المعدة كالدماع والحلق وباطن الفرج والدبر.

ومن خلال ما ذكرنا من نصوص السادة الحنابلة حول مفهوم الجوف نجد أنهم ممن توسع في مفهوم الجوف، إلا أنّهم مع ذلك مختلفون في تحديده كبقية المذاهب، وهل يشترط كون الجوف مما يحيل الغذاء والدواء، أم لا يشترط، كل هذا يرجع إلى ما سبق ذكره من أنّ سبب الخلاف، وعدم القدرة على ضبط مفهوم الجوف حتى في المذهب الواحد راجع إلى كون الجوف علة مستنبطة لم ترد في النصوص.

1315 ابن مفلح، محمد المقدسي، الفروع وتصحيح الفروع، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ) ج 3، ص 35.

1316 ابن مفلح، محمد المقدسي، المبدع في شرح المقنع (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، 1400هـ-1980م) ج 3، ص 23.

1317 المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، مرجع سابق، ج 3، ص 299.

1318 المرجع السابق، ج 3، ص 307.

المبحث الثاني

الجوف عند الأطباء المعاصرين

الجوف عند الأطباء المعاصرين 1319.

الجوف من حيث التشريح الطبي له مفهوم واسع، ومن حيث كونه مؤثراً في الصيام له مفهوم ضيق. أما المفهوم الطبي التشريحي للجوف فهو: "كل فراغ في الجسم يحتوي على الأعضاء الداخلية"¹³²⁰، وهناك عدة تجاويف رئيسية في بدن الإنسان (Body Cavities) أبرزها: التجويف الجمجمي، والتجويف النخاعي، والتجويف الأنفي، والتجويف الصدري، والتجويف البطني¹³²¹.

1-التجويف الجمجمي: وهو تجويف ممتلئ بالدماغ وبأغشية ثلاث تغلف الدماغ تعرف (بالسحايا)، وسائل يفرز من الضفائر المشيمية الموجودة في البطينات الدماغية يملأ فراغات تجويف الجمجمة لحماية الدماغ من الصدمات، وهو ما يعرف باسم (الوسائل الدماغية الشوكي)¹³²².

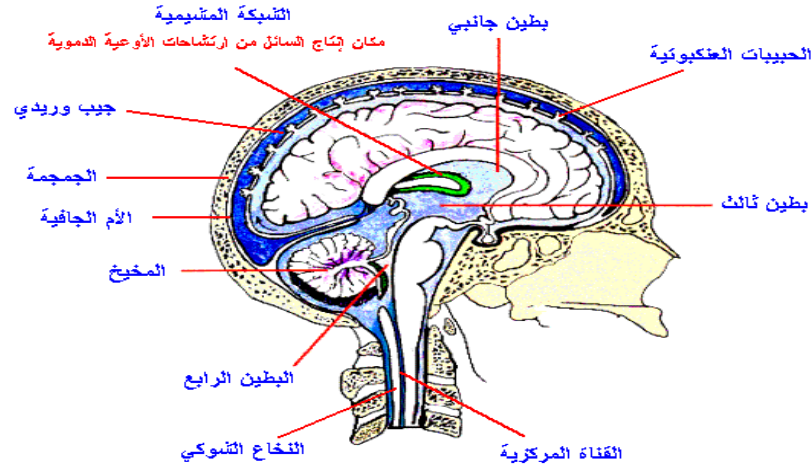
1319 قام بمراجعة هذا المطلب وإقراره طبيباً: الدكتور خالد حميد، استشاري الجراحة العامة وجراحة المناظير بمستشفى الملك فهد التخصصي والمستشفى المركزي بالقصيم، السعودية، وزميل كلية الجراحة الدولية، والدكتور عزت محمود موسى، أخصائي طب العائلة والرعاية الأسرية وطب الأطفال بمركز الحرس الوطني الطبي بالقصيم، والدكتور محمود محمد سالم، أخصائي طب العائلة والرعاية الأولية بمركز الحرس الوطني الطبي بالقصيم.

1320 الخطيب، عماد، وآخرون، دليل المصطلحات الطبية (عمان: مكتبة اليازوري العلمية، د.ط، د.ت) ص23.

1321 انظر: البار، محمد علي، المَقْطَرَات في مجال التداوي، مرجع سابق، ج10، ص210.

1322 انظر: الحسيني، إسماعيل، موسوعة طب المفاصل والعظام (عمان: الأردن، دار أسامة، الطبعة الأولى 2004م) ص 92-

96، والبار، محمد علي، المَقْطَرَات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه، مرجع سابق، العدد العاشر، ج10، ص 210-211.



1:2 صورة توضيحية للتجويف الجمجمي

العلاقة بين الدماغ والجهاز الهضمي:

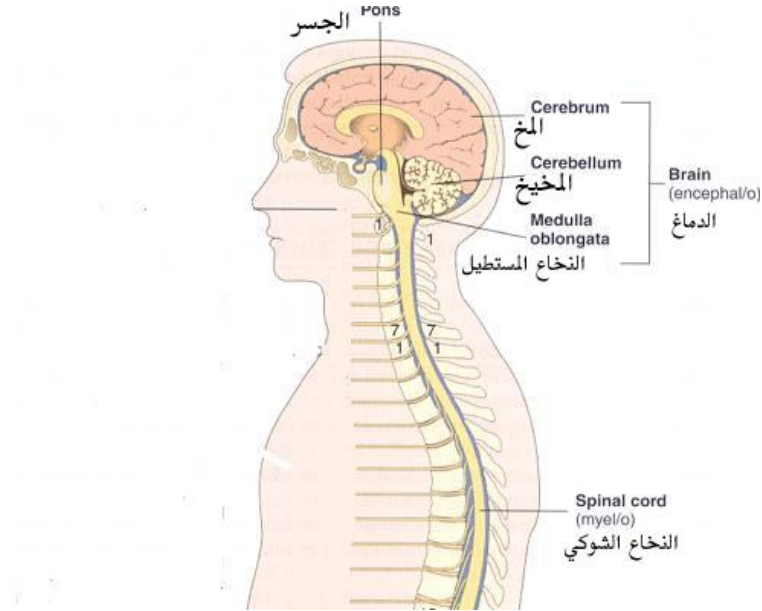
في الجمجمة تجويف يشغله الدماغ وأغشية الدماغ (السحايا) والسائل الدماغي الشوكي، ويتولد هذا السائل في البطينين الجانبيين (الوحشين) من الدماغ، ثم يسيل هذا السائل إلى البطين الثالث من الدماغ، ومنه إلى البطين الرابع، ليصل إلى أغشية الدماغ الخارجية، فيسير بين الأم الجافية، وهي الغشاء الغليظ الخارجي للدماغ، والأم الحنون، وهي الغشاء الرقيق الملتصق بالدماغ. وتبدأ من هناك عملية امتصاصه، ليذهب إلى الأوردة والجيوب الوريدية الموجودة في القحف والجمجمة، كما يسير هذا السائل في الغشاء المحيط بالنخاع الشوكي (الحبل الشوكي)، ووظيفته حماية الدماغ والنخاع الشوكي من الهزات والارتطامات والصدمات.

ويفرز الدماغ 500 مليلتر (نصف لتر) يومياً من هذا السائل، ويتم امتصاصه كذلك يومياً للحفاظ على سلامة الدماغ، ولا يصل شيء من هذا السائل إلى الأنف إلا في حالة كسر في قاع الجمجمة، وهي حالة خطيرة قد تستدعي تدخلاً جراحياً، وليس لبطينات الدماغ ولا للسائل الدماغي الشوكي أي علاقة بالجهاز الهضمي.

ومن هنا تعلم أنَّ البلغم الموجود في الأنف أو البلعوم الأنفي ليس من الدماغ كما كان يعتقد القدماء، وبالتالي فإنَّ كل ما ذكره الفقهاء المتقدمون-رحمهم الله- من اتصال الدماغ بالجهاز الهضمي¹³²³

¹³²³ كما ذكره جمع من الفقهاء منهم ابن نجيم حيث يقول: "ما وصل إلى الدماغ فإنه مفطر لما أنَّ بين الدماغ والجوف منفذاً فما وصل إلى الدماغ وصل إلى الجوف" ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج 2، ص 279. ووابن عابدين حيث يقول: "وقال ابن عابدين: "والتحقيق: أن بين جوف الرأس وجوف المعدة منفذاً أصلياً، فما وصل إلى جوف الرأس يصل إلى جوف

أثبت الطب الحديث عدم صحته، فالمأمومة ومداواتها وبطون الدماغ كلها بعيدة كل البعد عن الجوف المقصود في الصيام¹³²⁴.



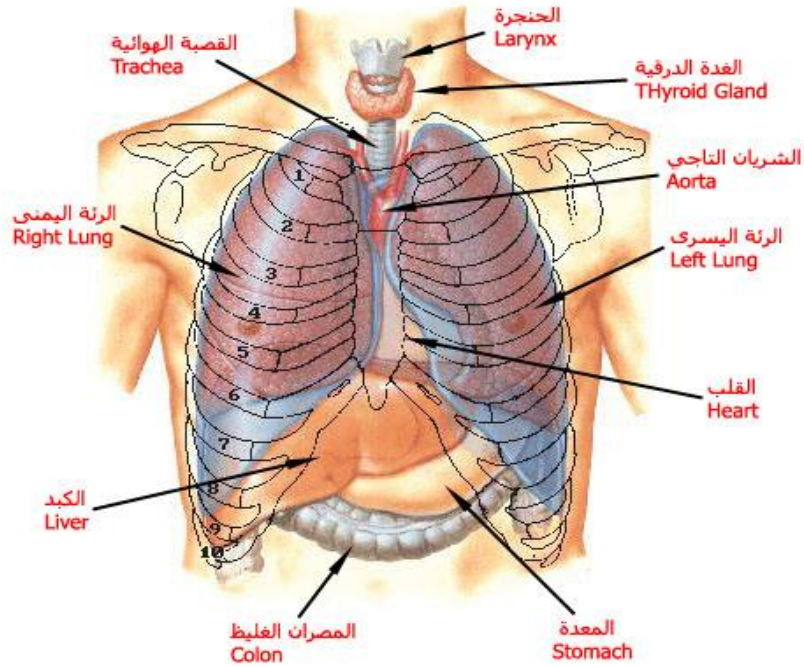
2:2 صورة توضيحية تبين الدماغ وعدم اتصاله بالجهاز الهضمي

البطن"، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، دط 1421هـ - 2000م) ج 2، ص 403.

1324 انظر: إسحاق أزيغوف، الدماغ البشري طاقاته ووظائفه، ترجمة: عبده سعيد (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، 1969م) ص 189-210، الخطيب، عماد، وآخرون، دليل المصطلحات الطبية، مرجع سابق، ص 30، والبار، محمد علي، المَقْطَرَات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه، مرجع سابق، العدد العاشر، ج 2، ص 210-211، كما أفادني الدكتور محمد البار بتلك المعلومات وأكدها لي في حوار أجرته معه في عيادته في مدينة جدة. وتوسع الباحث في بيان أنه لا علاقة للدماغ بالجوف المؤثر في الصيام، لأنّ الدماغ في تصور الفقهاء المتقدمين -رحمهم الله- جوفاً مؤثراً، وأنّ له منفذاً إلى المعدة. وهو ما بيّن الطب المعاصر عدم صحته.

2- **التجويف الصدري:** وهو المعروف بالقفص الصدري، ويوجد فيه الرئتان والقلب، وتقع الرئتان أحدهما في يمين التجويف الصدري، والأخرى في يساره، ويقع القلب في وسط التجويف مائلاً قليلاً إلى جهة اليسار، والقلب مغطى بغشاء يسمى التامور، والغشاء الخارجي منه غليظ سميك، أما الداخلي المحيط بعضلة القلب فهو رقيق، ويسمى الشغاف.

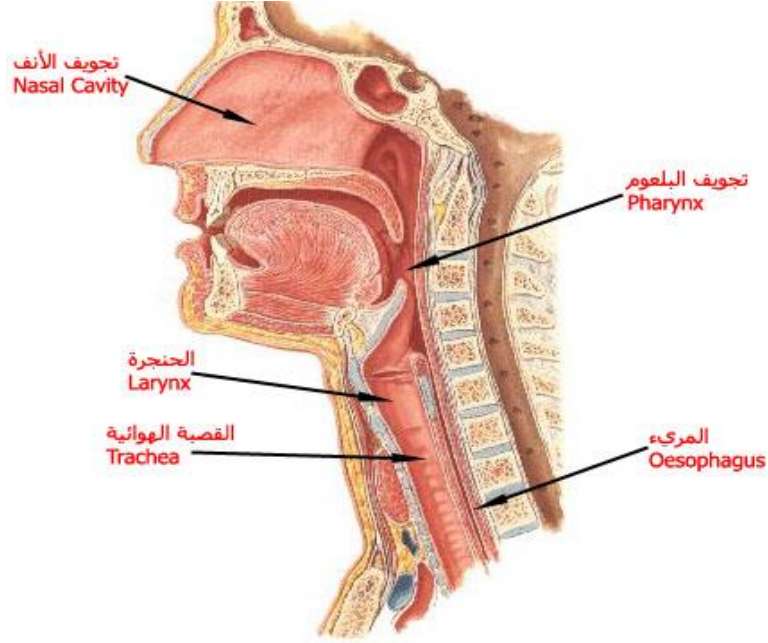
وفي القلب ذاته أربعة تجاويف فهناك الأذنين: (الأيمن والأيسر) في أعلى القلب، وفي كل واحد منهما يتجمع الدم، كما أنّ هناك البطينين: (الأيمن والأيسر)، وهما أكبر وأغلظ من الأذنين، ومن البطين الأيمن يضخ الدم إلى الرئة، ومن الأيسر يضخ الدم إلى كافة أجزاء الجسم¹³²⁵.



2:3 صورة تبين التجويف الصدري ومحتوياته

1325 انظر: بابلي، ضحى محمود، الموسوعة الصحية الشاملة (الرياض: وزارة الصحة، الطبعة الثانية، 1426هـ _ 2005م) ص 431، الخطيب، عماد، وآخرون، دليل المصطلحات الطبية، مرجع سابق، ص23، والحسيني، إسماعيل، موسوعة طب المفاصل والعظام، مرجع سابق، ص 87.

3- التجويف الأنفي: يوجد في عظام الوجه تجاويف عدة تعرف بالجيوب الأنفية، وهي ترخم الصوت، وتخفف من وزن الرأس، ولها إفرازات هي التي تصل إلى البلعوم الأنفي (nasopharynx) ومنه إلى البلعوم الفموي (oropharynx) المعروف بالحلق¹³²⁶.



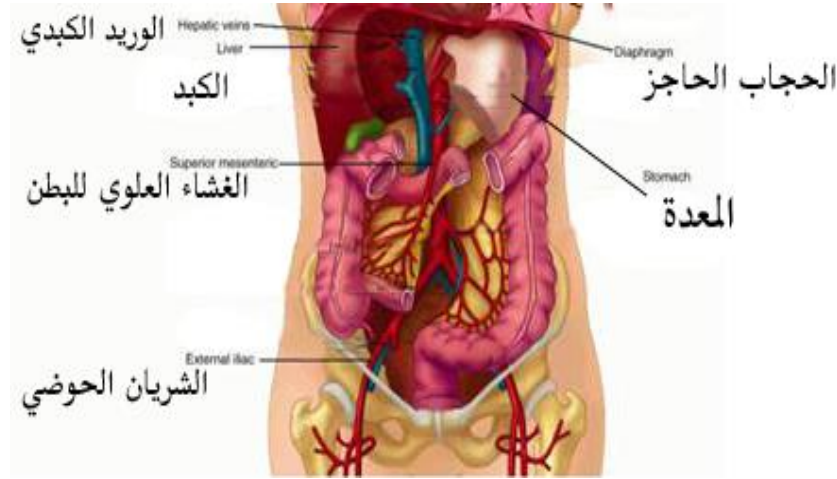
2:4 صورة توضح التجويف الأنفي وعلاقته بالجهاز الهضمي

4- التجويف البطني: ويحتوي على القناة الهضمية، والغدد الملحقة بجهاز الهضم. وتجويف البطن هو: الجزء الذي ينحصر بين عضلة الحجاب الحاجز من أعلى، وبين الحجاب الحوضي من أسفل، ويحده من الخلف العمود الفقري والعضلات المحيطة به، وما يسمى بجدار البطن الأمامية، ونهايات الأضلاع، وغضاريفها. وينقسم تجويف البطن إلى جزئين رئيسيين هما: أولاً: تجويف البطن الحقيقي: وهو الجزء الأكبر، ويقع أعلى الجزء السفلي المعروف بتجويف الحوض. ويحتوي على أعضاء مختلفة من الجهاز الهضمي، والجهاز البولي، وأوعية دموية، وغدد صماء وغير صماء، وأعصاب وغدد لمفاوية، وطحال.

1326 انظر: بابلي، ضحى محمود، الموسوعة الصحية الشاملة، مرجع سابق، ص 872، والبار، محمد علي، المَفْطَرَات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه، مرجع سابق، العدد العاشر، ج2، ص 209-210.

ثانياً: تجويف الحوض

ويحتوي تجويف الحوض على أجزاء من الجهاز البولي، والجهاز التناسلي، بالإضافة إلى المستقيم، والقولون السيني، والغدد اللمفاوية وأوعيتها، والأوعية الدموية، والأعصاب¹³²⁷.



2:5 صورة تبين التجويف البطني

الجوف المؤثر في الصيام عند الأطباء المعاصرين¹³²⁸:

للأطباء المعاصرين المهتمين بالشأن الفقهي والذين استكتبتهم المجامع الفقهية، ولهم مؤلفات وبحوث حول المَقْطَرَات الطبية رأي في تحديد الجوف المؤثر في الصيام من الناحية الطبية التشريحية، بناءً على مقصد الصيام الشرعي، حيث يرون أنَّ الجوف الذي يؤثر في الصيام ويحصل فساد الصوم بوصول الطعام والدواء إليه هو: الجهاز الهضمي، أو ما جاوز الفم والبلعوم من الجهاز الهضمي (المعدة، والأمعاء).

1327 انظر: الخطيب، عماد، وآخرون، دليل المصطلحات الطبية، مرجع سابق، ص 24، و131، الحسيني، إسماعيل، موسوعة طب المفاصل والعظام، مرجع سابق، ص73. مجموعة من العلماء، الموسوعة العربية العالمية، مرجع سابق، ج 4، ص 468، والبار، محمد علي، المَقْطَرَات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، العدد العاشر، ج2، ص 210.

1328 وأقصد الأطباء المسلمين المهتمين بهذا الشأن، ومن أبرزهم الأطباء الذين استكتبتهم المجامع الفقهية في مسألة الجوف المؤثر في الصيام.

يقول الدكتور محمد علي البار¹³²⁹: " والجهاز الهضمي هو على الحقيقة: الجوف المقصود في الصيام؛ إذ هو موضع الطعام والشراب، وكل ما يدخل إلى الجهاز الهضمي متجاوزاً الفم والبلعوم يكون سبباً للإفطار ومفسداً للصيام"¹³³⁰.

ويرى الدكتور البار أنّ الدماغ، والفرج، والمثانة، ليس لها أي علاقة بالجهاز الهضمي¹³³¹. ويقول الدكتور حسان شمسي باشا¹³³²: " ليس هناك أدنى شك في أنّ الدماغ لا يرتبط بالجهاز الهضمي، وأنّ المثانة والإحليل لا علاقة لهما بالجهاز الهضمي، وأن المهبل والرحم منفصلان كلياً عن جهاز الهضم، والذي أراه هو أنّ الجهاز الهضمي هو الجوف المقصود في الصيام فهو موضع الطعام والشراب، وكل ما يدخل إلى الجهاز الهضمي متجاوزاً الفم والبلعوم يكون سبباً للإفطار ومفسداً للصيام"¹³³³. ويقول الدكتور خالد حميد استشاري الجراحة العامة وجراحة المناظير¹³³⁴: " ما من شك أنّ الدماغ ليس له رابط بالجهاز الهضمي والذي أراه بأن الجهاز الهضمي المتضمن المريء والمعدة والأمعاء هو الجوف المقصود بالصيام، فهو مكان الطعام والشراب، وأن كل ما يدخل هذا الجهاز مما بعد الفم والبلعوم يكون سبباً للإفطار ومفسداً للصوم، وأما الجهاز البولي من إحليل ومثانة والجهاز التناسلي من رحم ومبايض وغيرها فلا علاقة لها بالجهاز الهضمي ولا رابط بينهما"¹³³⁵.

1329 الدكتور محمد علي البار: استشاري أمراض باطنية، ومستشار قسم الطب الإسلامي بمركز الملك فهد للبحوث الطبية وجامعة الملك عبد العزيز بجدة، ورئيس مركز أخلاقيات الطب، وزميل الكليات الملكية للأطباء في المملكة المتحدة (غلاسجو وأدنبره ولندن)، وهو من أشهر الشخصيات المهتمة بالعلاقة بين الفقه والطب، ومن يستكتبهم مجمع الفقه الإسلامي في القضايا الفقهية المتعلقة بالطب، وله مؤلفات كثيرة في هذا المجال منها: الصوم وأمراض السمنة، الوجيز في علم الأجنة القرآني، علم التشريح عند المسلمين، موت القلب أو موت الدماغ، وغيرها. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 10، ج2، وموقع الدكتور على الأنترنت www.khayma.com/maalbar. كما أفادني بها في حوار معي.

1330 البار، محمد علي، المَقْطَرَات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه، مرجع سابق، ج10، ص 216.

1331 انظر: المرجع السابق، ص 211، و 338.

1332 الدكتور حسان شمسي باشا: رئيس قسم العناية المركزة بمستشفى الملك فهد، واستشاري أمراض القلب، وعضو الهيئات الملكية للأطباء الداخليين في بريطانيا، وعضو الهيئات الملكية للأطباء الداخليين في إيرلندا، وهو من المختصين الذين لهم متابعات فقهية، ومن يستكتبهم مجمع الفقه الإسلامي في القضايا الفقهية المتعلقة بالطب، ولها مصنفات في هذا، منها: الدليل الطبي والفقه للمريض في شهر رمضان، ومسؤولية الطبيب بين الفقه والقانون، ودليلك على عمليات القلب الجراحية، وغيرها. انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 10، ج2، وموقع الدكتور على الإنترنت www.drchamsipasha.com.

1333 باشا، حسان شمسي، التداوي والمَقْطَرَات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص254.

1334 الدكتور خالد حميد، استشاري الجراحة العامة وجراحة المناظير بمستشفى الملك فهد التخصصي والمستشفى المركزي بالقصيم، المملكة العربية السعودية، وزميل كلية الجراحة الدولية.

1335 أخبرني بذلك في مقابلة حوارية في المستشفى المركزي بالقصيم.

ويقول الدكتور عمر بن سعيد العمودي¹³³⁶: " الجوف المؤثر في الصيام هو: المريء، المعدة، والأمعاء الدقيقة"¹³³⁷.

1336 استشاري الأمراض الصدرية، وأستاذ الأمراض الباطنية والصدرية والربو ورئيس وحدة الأمراض الصدرية بكلية الطب جامعة الملك عبدالعزيز بجدة.

1337 أفادني بتلك المعلومات في حوار أجرته معه في المستشفى الجامعي بمدينة جدة، بتاريخ 2010/6/12م.

المبحث الثالث

مناقشة وترجيح

مناقشة تقرير الفقهاء للجوف

من خلال قراءة وتتبع نصوص الأئمة في المذاهب الأربعة حول علة التفطير، وضابط الجوف عندهم نجد تبايناً واختلافاً بين المذاهب؛ بل بين المذهب الواحد، وهذا الاختلاف والتنازع في علة التفطير - الجوف - بسبب كونها علة مستنبطة لم يعلق عليها الشارع الحكيم سبب فساد الصوم، وإنما كانت استنباطاً اعتمد فيها الفقهاء على ما وصل إليه علمهم من التصور الطبي، وسوف يناقش الباحث أقوالهم في الجوف في ضوء النص القطعي الذي بيّن لنا فيه الشارع مفسدات الصوم، وفي ضوء ما توصل إليه الطب التشريحي الحديث.

أولاً: اعتبار الفقهاء المتقدمين - رحمهم الله - الدماغ جوفاً مؤثراً

من خلال النصوص المتقدمة للفقهاء المتقدمين نرى أنهم اعتبروا الدماغ جوفاً مؤثراً معتمدين على أمور منها:

1. اعتمادهم على المعنى اللغوي للجوف: "بأنه ما يقبل الشغل والفراغ".
2. تصورهم أنّ له قوة محيلة للغذاء والدواء.
3. تصورهم أنّ بين الدماغ والمعدة منفذاً يلج منه ما يصل الدماغ إلى الجوف.
4. اعتقادهم أنّ النهي عن الاكتحال¹³³⁸ سببه خشية وصول شيء منه إلى الدماغ.
5. اعتقاد أغلب الفقهاء أنّ النهي عن المبالغة في الاستنشاق كما هو في حديث لقيط بن صبرة¹³³⁹ خشية أن يلج من الأنف إلى الدماغ.

1338 وحديث النهي عن الاكتحال هو ما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: " أنه أمر بالإشمد المروح عند النوم وقال: ليتقه الصائم " رواه أبو داود كتاب الصيام، باب في الكحل عند النوم للصائم، رقم: 2377، وقال أبو داود بعد روايته للحديث: " قال لي يحيى بن معين: هذا حديث منكر " فالحديث ضعيف.

1339 حديث لقيط بن صبرة حديث طويل وفيه: " قال لقيط بن صبرة: قلت يارسول الله أخبرني عن الوضوء. قال: أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع وبالع في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً " والحديث رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الاستنشاق، رقم: 142، ورواه الترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم، رقم: 788. قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

المناقشة:

سيناقش الباحث هذه التصورات عن الجوف عند الفقهاء المتقدمين فقرة فقرة، ونبين مدى توافق ما قرره مع الطب الحديث؛ ليتبين لنا مدى تأثيره على الصيام من عدمه ومدى اعتماد كون ما يصل إليه مفسداً للصيام.

1- اعتماد الفقهاء على تقرير كون الدماغ جوفاً مؤثراً بناءً على تصورهم أنّ الدماغ جوف يقبل الشغل والفراغ، فقد تبين عدم صحة ذلك، حيث قرر التشريع الطبي المعاصر أنّه ليس ثمة فراغ في التجويف الدماغى؛ بل هو تجويف ممتلئ بالدماغ وبأغشية ثلاث تغلف الدماغ تُعرف (بالسحايا)، وسائل يملأ فراغات تجويف الجمجمة¹³⁴⁰.

2- اعتقادهم أنّ في الدماغ قوة محيلة للغذاء والدواء، كما نصوا على ذلك، إلا أنّ الطب الحديث بيّن لنا أن وظيفة الدماغ هي إدارة أجهزة الجسم، وجمع المعلومات وتحليلها وهو منبع لإنتاج معلومات جديدة، فليس له أي وظيفة آلية لإحالة الدواء أو الغذاء¹³⁴¹.

3- اعتقادهم أنّ هناك منفذاً بين الدماغ والجوف، فإنّ التشريح الطبي الحديث يبيّن لنا أنّه لا يوجد منفذ البتة بين الدماغ والجهاز الهضمي، وأنّ هناك حاجزاً يفصل الدماغ عن التجويف الأنفي. يقول الدكتور محمد علي البار: "الجمجمة تجويف يشغله الدماغ، وسائل المخ شوكي الذي يدور حوله، ولا يصل شيء لا من الدماغ ولا من السائل إلى الجهاز الهضمي على الإطلاق، إلا إذا انكسر قاع الجمجمة نفسها"¹³⁴². ويقول: "وليس لبطن الدماغ ولا للسائل المخ شوكي أي علاقة بالجهاز الهضمي، وبالتالي فإن كل ما ذكره الفقهاء من أنّ ذلك سبب للإفطار لا أساس له من الصحة"¹³⁴³.

ويقول الدكتور حسان باشا: "الدماغ لا علاقة له بالجهاز الهضمي، وبالتالي فإنّ ما يدخل إلى الدماغ من جرح (وهو ما يسميه الفقهاء بالمأمومة) لا يصل شيء منه إلى البلعوم أو الأنف مهما وضع فيه دواء أو غيره"¹³⁴⁴.

ثانياً: اعتبار الفقهاء¹³⁴⁵ - رحمهم الله - أنّ الإحليل جوف معتبر، وأنّ ما يصل إليه يصل إلى الجهاز الهضمي.

1340 انظر: الحسيني، إسماعيل، موسوعة طب المفاصل والعظام، مرجع سابق، ص 92-96.

1341 انظر: العقرب، عبد الحليم عبد الحافظ، أحكام الصيام المترتبة على تحديد الجوف، مرجع سابق، ص 40.

1342 البار، محمد علي، المُفْطَرَات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج 2، ص 338.

1343 المرجع السابق، ص: 211.

1344 باشا، حسان شمس، التداوي والمُفْطَرَات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج 2، ص 257.

المناقشة:

مما يُناقش فيه كلام الفقهاء المتقدمين - رحمهم الله - أنهم اعتبروا أنّ الإحليل له صلة بالجهاز الهضمي، وهم في ذلك معذورون من حيث التصور، إذ أنّ تصورهم بناءً على ما توصل إليه علم التشريح في زمانهم، وقد أثبت الطب التشريحي الحديث بشكل جازم وقاطع أنّه لا يوجد منفذ بين الجهاز البولي والجهاز الهضمي، فإنّ ما يدخل إلى الجهاز البولي من دواء أو قسطرة عن طريق الإحليل - مجرى البول في الذكر أو الأنثى - يصل إلى المثانة، وذلك كله ليس له علاقة بالجهاز الهضمي¹³⁴⁶.

ثالثاً: اعتبار بعض الفقهاء¹³⁴⁷-رحمهم الله- أن المهبل والرحم جوفان معتبران ولهما صلة بالجهاز الهضمي.

المناقشة:

أظهر الطب الحديث عدم صحة ما تصوره الفقهاء المتقدمون من تأثير ما يدخل إلى المهبل والرحم على صحة الصوم، فليس للمهبل علاقة بالجهاز الهضمي، والمهبل (vagina) ليس تحويلاً؛ لأنّ الجدارين (الأمامي والخلفي) ينطبقان على بعضهما، ولكنّ هذين الجدارين مرنان جداً فيتسعان عند الجماع والإيلاج، وعند الولادة ونزول الدم في الحيض أو النفاس، ولا توجد علاقة بين الرحم والجهاز الهضمي مطلقاً¹³⁴⁸.

الترجيح:

وبعد هذه المناقشة بين ما قرره الفقهاء المتقدمون -رحمهم الله- حول مفهوم الجوف واعتباره ضابطاً للمفطرات، وبين ما قرره الطب المعاصر لايسعنا إلا أن نقرر أن الجوف الذي يمكن اعتباره مناطاً للتفطير بما يدخل إليه هو:

الجهاز الهضمي، أو ما جاوز الفم والبلعوم من الجهاز الهضمي (المعدة، والأمعاء).

نتائج البحث:

1345 وهم جمهور الشافعية، وبعض الأحناف. انظر: النووي، يحيى بن شرف الدين، المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج6، ص320، والكاساني، علاء الدين أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج2، ص93، 1346 انظر: باشا، حسان شمسي، التداوي والمفطرات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص254، والبار، محمد علي، المفطرات في مجال التداوي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ج10، ص338. 1347 وهم الشافعية والحنابلة، انظر: الرحيباني، مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مرجع سابق، ج2، ص191، و البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج2، ص318. 1348 أفادني بتلك المعلومات الدكتور محمد علي البار، والدكتور خالد حميد. وانظر: باشا، حسان شمسي، التداوي والمفطرات، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص241، وص257.

1. الشريعة أعطت الطب اهتماماً كبيراً، وحثت على الطب التجريبي، وحررت الطب من الخرافة والشعوذة.
2. جهود العلماء المسلمين في الطب سبقت الحضارات الأخرى في الطب التجريبي التشخيصي والتشريحي والعلاجي بنوعيه العلاجي والوقائي، وتوصلوا إلى نتائج كبيرة لازال الطب المعاصر يعتمد عليها، مثل اكتشاف الدورة الدموية، ونظرية البصريات لابن الهيثم وغيرها.
3. عمق العلاقة بين الطب والفقه، واحترام الفقهاء المتقدمين تخصص الطب، وإحالتهم عدداً من مسائل الفقه لما يقرره الطبيب المختص، وبنّوا الحكم الشرعي على قوله، مثل تقدير الجروح في الديات وغيرها.
4. مصطلح "الجوف" الذي أحدث توسعاً في باب الْمُفْطَرَات لم يجعله الشارع الحكيم ضابطاً للمُفْطَرَات، ولم يرد في الشرع ربط أحكام الْمُفْطَرَات بمصطلح "الجوف" لا في الكتاب ولا في السنة، وإنما هو لفظ حادث بعد زمن النبوة، وزمن الصحابة - رضي الله عنهم -.
5. المذاهب الأربعة لم تتفق على تحديد مفهوم الجوف فيما بينها، ولا في المذهب الواحد، وهذا يعزز عدم جعله مرجعاً للمُفْطَرَات، إذ لو كان مرجعاً لكان واضح المعالم في عبادة يحتاجها المتعلم والأُمي والذكر والأنثى والحاضر والباد.
6. الطب المعاصر حدد الجوف المؤثر على صحة الصوم، والذي يفسد الصوم بما يصل إليه هو ما تجاوز الحلق (المريء) من الجهاز الهضمي وذهب إلى المعدة.

والله تعالى أعلم وأحكم

وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المصادر

أولاً: الكتب

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. **الطب النبوي**. بيروت: دار الفكر، د.ط (تحقيق) عبد الغني عبد الخالق.
- ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله الشيباني. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. مصر: دار النشر: مؤسسة قرطبة.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. (1421هـ/ 2000م). **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار** (د.ط). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997م). **التحرير والتنوير** تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1997م). **التحرير والتنوير** (د.ط) تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **الكافي في فقه الإمام الميجل أحمد بن حنبل** (د.ط). بيروت: المكتب الإسلامي.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني. **سنن ابن ماجه** محمد فؤاد عبد الباقي (تحقيق). بيروت: دار الفكر.
- ابن مفلح، محمد المقدسي. (1400هـ-1980م) **المبدع في شرح المقنع** (د.ط) بيروت: المكتب الإسلامي.
- ابن مفلح، محمد المقدسي. (1418هـ). **الفروع وتصحيح الفروع** (ط1). أبو الزهراء حازم القاضي (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود** (د.ط). محمد محيي الدين عبد الحميد (تحقيق). دار الفكر.
- إسحاق أزموف. (1969م). **الدماغ البشري طاقاته ووظائفه** (د.ط). عبده سعيد (ترجمة). القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية.

- إسحاق أزموف. (1969م). الدماغ البشري طاقاته ووظائفه (د.ط.). عبده سعيد (ترجمة). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- الأنصاري، زكريا بن محمد (د.ت.). الغرر البهية في شرح البهجة الوردية (د.ط.). المطبعة الميمنية.
- بابلي، ضحى محمود. (1426هـ/2005م). الموسوعة الصحية الشاملة (ط2). الرياض: وزارة الصحة.
- البار، محمد علي. (1409هـ/1989م). علم التشريح عند المسلمين (ط1). جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع.
- البار، محمد علي. (1418هـ/الموافق 1997م). المَقْطَرَات في مجال التداوي (ط1). مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة: مطبعة مجمع الفقه الإسلامي.
- الحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله النيسابوري. (1411هـ-1990م) المستدرك على الصحيحين (ط1). مصطفى عبد القادر عطا (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحسيني، إسماعيل. (2004م). موسوعة طب المفاصل والعظام (ط1). عمان: دار أسامة.
- الخرشي، محمد بن عبد الله. (د.ت.). شرح مختصر خليل (د.ط.). بيروت: دار الفكر.
- الخطيب، عماد، وآخرون. دليل المصطلحات الطبية (د.ط.). عمان-الأردن: مكتبة اليازوري العلمية.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. (1413هـ). سير أعلام النبلاء (ط9). شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي (تحقيق). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. (1415هـ/1995م). مختار الصحاح (د.ط.). محمود خاطر (تحقيق). بيروت: دار لبنان ناشرون.
- السمرقندي، علاء الدين. (1405هـ/1984م). تحفة الفقهاء (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. (1415هـ). الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (د.ط.). مكتب البحوث والدراسات (تحقيق). بيروت: دار الفكر.
- الصاوي، أحمد. (1415هـ/1995م). بلغة السالك لأقرب المسالك (ط1). محمد عبد السلام شاهين (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية.
- العتيمين، محمد بن صالح. (1424هـ). الممتع شرح زاد المستقنع (ط1). الدمام: دار ابن الجوزي.

العثيمين، محمد بن صالح. (1423هـ/2003م). **مجموع وفتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ط1)**. جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان (جمع ووترتيب). الرياض: دار الثريا للنشر.

العز بن عبد السلام، عز الدين السلمي. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الكتب العلمية.

عزام، طارق صالح يوسف. (1429هـ/2009م). **أثر الطب الشرعي في إثبات الحقوق (ط1)**. عمّان: دار النفائس.

عطية، جميل عبد المجيد. (1423هـ/2002م). **تنظيم صناعة الطب خلال عصور الحضارة العربية والإسلامية (ط1)**. الرياض: مكتبة العبيكان.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1417هـ). **الوسيط في المذهب (ط1)**. أحمد محمد إبراهيم، ومحمد تامر (تحقيق). القاهرة: دار السلام.

الغمرائي، محمد الزهري. **السراج الوهاج على متن المنهاج (د.ط)**. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

القراي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن الصنهاجي المصري. (1994م). **الذخيرة في فروع المالكية (د.ط)**. محمد حجي (تحقيق). بيروت: دار الغرب.

قلعة جي، محمد رواس. (1421هـ/2000م). **الموسوعة الفقهية الميسرة (ط1)**. بيروت: دار النفائس.

الكاساني، علاء الدين أبوبكر (1982م). **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ط2)**. بيروت: دار الكتاب العربي.

مسلم، بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم (د.ط)**. محمد فؤاد عبد الباقي (تحقيق). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المغربي، محمد بن عبد الرحمن. (1398هـ). مواهب الجليل شرح مختصر خليل (ط2). بيروت: دار الفكر.

النتشه، محمد عبد الجواد حجازي. (1422هـ/2001م). المسائل الطبية المستجدة (ط1). ليدز، بريطانيا: دار الحكمة.

النسائي، أحمد بن شعيب. (1406هـ-1986م). المجتبى من السنن (ط2). عبد الفتاح أبو غدة (تحقيق). حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.

النووي، يحيى بن شرف الدين. (1405هـ). روضة الطالبين وعمدة المفتين (ط2). بيروت: المكتب الإسلامي.

النووي، يحيى بن شرف الدين. (1996م). تهذيب الأسماء واللغات (ط1). مكتب البحوث والدراسات (تحقيق). بيروت: دار الفكر.

ثانياً: الحوارات

1. حوار مع البروفسور محمد علي البار كبير خبراء المجامع الفقهية في الجانب الطبي. في عيادته الخاصة بمدينة جدة، في تاريخ 27-جمادى الثاني-1431هـ الموافق 2001/6/9م.

2. حوار مع الدكتور خالد حميد، استشاري الجراحة العامة وجراحة المناظير بمستشفى الملك فهد التخصصي والمستشفى المركزي بالقصيم، المملكة العربية السعودية، وزميل كلية الجراحة الدولية، بالمستشفى المركزي بالقصيم في 2010/2/2م.

3. حوار مع الدكتور عمر سعيد العمودي، استشاري الأمراض الصدرية بالمستشفى الجامعي بمدينة جدة، وعضو هيئة التدريس بكلية الطب بجامعة الملك عبد العزيز في مكتبه بالمستشفى الجامعي بتاريخ 2010/6/12م.

4. حوار مع الدكتور محمود محمد سالم، أخصائي طب العائلة والرعاية الأولية بمركز الحرس الوطني الطبي. 2010/4/7م. حوار بمنزله في مدينة بريدة.